Tudor Vianu

STUDII DE FILOZOFIA CULTURII



Editura Eminescu

TUDOR VIANU

STUDII DE FILOZOFIA CULTURII

Ediţie îngrijită de
GELU IONESCU şi GEORGE GANĂ
Studiu introductiv de
GEORGE GANĂ

EDITURA EMINESCU
Bucureşti, 1982

TUDOR VIANU ŞI FILOZOFIA CULTURII

Pe lîngă studiile de istorie şi critică literară şi de artă, de estetică, stilistică sau literatură comparată, care-l vor impune definitiv ca pe unul dintre specialiştii cei mai importanţi în fiecare dintre aceste domenii ale culturii sau moduri de cercetare a lor, Tudor Vianu a publicat mai multe lucrări — cărţi, studii, eseuri — care au ca obiect cultura însăşi, considerată în originea, structura şi semnificaţia ei generală. Cărţi, studii şi eseuri ce aparţin aşadar nu cîmpului de cercetare al unei anumite forme a culturii, ci unei sfere mai abstracte de preocupări care, implicîndu-le pe toate, caută resortul, modul de realizare şi finalitatea celei mai caracteristice manifestări umane : creaţia de cultură. Aparţin adică filozofiei culturii. Scrierea lor se explică desigur în primul rînd prin „nevoia de totalitate", mărturisită de Vianu într-o scrisoare din 1922 trimisă lui Ibrăileanu şi apoi de mai multe ori, pînă la paginile autobiografice din ultimii ani, printr-o deschidere către „întregul orizont al lumii", pe scurt — prin „pornirea de a îmbrăţişa totul". Impulsul personal nu oferă însă toată explicaţia, aspiraţia la totalitate putea fi satisfăcută şi prin îmbrăţişarea succesivă sau simultană a mai multor forme ale culturii, adică printr-o tendinţă spre enciclopedism, cum s-a şi întîmplat în parte ; dacă ea a luat şi un sens vertical, faptul se datoreşte nu numai aptitudinii filozofice indiscutabile a lui Vianu (dovadă e realizarea lui ca estetician), ci şi unei situaţii istorice, care a impus anumite teme de gîndire, unui climat care a îndrumat spiritele într-o direcţie caracteristică şi a favorizat un anume tip de vocaţie.

Preocupări teoretice privitoare la cultură apăruseră la noi de multă vreme. Orice acţiune de îndrumare a culturii implică

o concepție despre cultură, și astfel de acțiuni se produc mereu după 1830. Din scrisul și din activitatea practică a lui Eliade, Kogălniceanu, Maiorescu, Gherea, Iorga, Ibrăileanu se pot extrage elementele unei teorii a culturii, fie și incompletă și nesistematizată. Reflecția asupra culturii avea așadar o tradiție de un secol cînd, după primul război mondial, ea ajunge la o amploare și o intensitate datorită cărora devine unul dintre semnele caracteristice ale vieții intelectuale românești din epocă. Mai mulți factori au contribuit la aceasta. Filozofia culturii atinsese, în planul mai larg, european, momentul consacrării. La capătul unei linii de preocupări ce începuse încă în antichitatea greacă și pe care, cu deosebire de la Renaștere încoace, se înscriseseră idei, teorii, concepții în legătură cu diversele sfere ale culturii, cu raporturile dintre ele sau cu dinamica și sensul procesului general de creație culturală, se ajunsese, în secolul trecut, la constituirea unei discipline filozofice cu obiect și metode de cercetare proprii. Susținută și de contribuțiile specialiștilor în variatele ramuri ale culturii, noua disciplină tinde să ocupe locul central între științele despre om, ceea ce înseamnă că problemele acestora sînt tot mai frecvent abordate în perspectiva generală a culturii și în legătură cu teoriile filozofiei culturii. Amploarea interesului pentru filozofia culturii e indicată și de abundența publicisticii pe temele ei.

O situație asemănătoare se poate constata și la noi. Problema culturii devine, după război, obiectul principal al dezbaterilor de idei. Motivele țin atît de atmosfera generală, europeană, dominată de sentimentul unei crize a culturii și a valorilor, reflex, pentru unii, cauză, pentru alții, a crizei societății moderne, cît și de împrejurările proprii acelui moment din istoria națională. În aceste împrejurări, marcate înainte de toate de realizarea unității naționale, se pune din nou chestiunea identității culturii românești și a sensului și formelor evoluției ei viitoare. O conștiință sporită a locului României întregite în contextul european și un sentiment de responsabilitate pentru configurația și nivelul civilizației și culturii ei, acut cu deosebire la tînăra generație, au dat o gravitate necunoscută înainte dezbaterii acestei chestiuni, desfășurată, dată fiind

complexitatea vieţii ideologice şi radicalitatea poziţiilor, într-o tensiune extraordinară.

Tudor Vianu participă la ea de la început, prin articolele din *Sburătorul*, unde inaugurează o „cronică a ideilor". Concludent pentru poziţia lui în confruntările pe tema drumului de urmat al culturii româneşti este articolul *Statul ca îndreptar*, publicat în *Gîndirea* din 5. II. 1924. E o replică la eseul *Parsifal*, apărut în numărul precedent al revistei sub semnătura lui Nichifor Crainic şi care avea semnificaţia unui adevărat manifest al ortodoxismului gîndirist. Tudor Vianu respinge ferm încercarea de a orienta cultura noastră în sensul autohtonismului exclusivist : „dacă dezvoltarea lentă în timp este o lege a vieţii istorice — scrie el —, contaminarea între cercuri deosebite de cultură este o altă lege", a cărei valoare e desigur mai mică pentru fazele arhaice ale evoluţiei istorice, dar „creşte pentru popoarele trecute în faza de stat, organizate adică în vederea conlucrării internaţionale (...). Dacă totuşi, printr-o ciudăţenie oarecare, programul culturalismului etnic ar ajunge să se impună de aci înainte, cultura română ar descinde hotărît în subdemnitatea unei provincii. Aici stau motivele generaţiei noastre, răzvrătite, inovatoare, progresiste şi optimiste". Totul în structura şi formaţia intelectuală a lui Vianu se opunea directivei de „rezistenţă a mentalităţii patriarhale, a geniului autohton faţă de curentul civilizaţiei europene", ideii retrograde şi tulburi că „avem cu noi viaţa virgină şi enigmatică în posibilităţile ei creatoare şi ortodoxia ale cărei puteri dumnezeieşti s-au păstrat", în fine că acestea, „contopite în organismul viu al unei demofilii evanghelice", ar putea indica perspectiva de care cultura noastră avea nevoie. Polemica a continuat fără a lua însă proporţii, căci Vianu n-a mai intervenit decît cu o notă explicativă „pentru risipirea unei confuzii" : „N-am susţinut niciodată «birocratizarea culturii» (...). Am arătat pur şi simplu că evoluţia care în ultimii ani a făcut din noi membrii unei întocmiri politice cu rol preponderent este de natură să transforme şi sentimentul nostru de oameni şi conştiinţa datoriilor noastre de cultură, în sensul unei mai fecunde participări la activitatea continentului (...). Creşterea organismului politic nu poate rămîne fără răsunet în conştiinţa muncitorilor sociali ai

culturii. Și aici ni se pare că se destăinuiește și relațiunea profundă dintre stat și creatorul individual. În această prefacere a sentimentului intern pe care unii dintre noi au început s-o presimtă cu entuziasm și nerăbdare".

Statul ca îndreptar este o piesă importantă în dosarul luptelor de idei ale epocii și mărturisește fără echivoc situarea lui Vianu printre promotorii unei culturi românești deschise problemelor lumii și ale timpului. Finalul articolului, ca și al notei citate, în care revine motivul generației creatoare, prezent și în alte texte („Un vast program de reconstrucție a țării stă în fața generației noastre — scrie el în *Cultura estetică*, în același an. Către el trebuie să se îndrepte atențiunea scriitorului militant care se ocupă cu probleme de artă, mai mult poate decît înspre chestiunile care interesează cercul restrîns al amatorilor"), mărturisește un entuziasm constructiv care nu-l va părăsi niciodată pe Tudor Vianu, dar va lua alte forme de manifestare și de expresie.

Articolul la care ne-am oprit este, cum spuneam, important, dar nu e caracteristic pentru modul angajării lui Vianu în dezbaterea problemelor culturii. Într-o vreme în care această dezbatere se face mai ales în forme publicistice, în paginile revistelor și ale ziarelor, Tudor Vianu se îndreaptă spre o abordare predominant teoretică, în cadre mai largi decît cele impuse de cerințele polemicii și ale actualității, dar nu străină, cum vom vedea, de nevoile momentului istoric, cărora urma să le răspundă într-un mod mai puțin direct. Lucrul se întîmplă nu numai cu Vianu, ci și cu alți critici și filozofi (numai două exemple : Lovinescu, care trece de la articolul critic la ampla construcție teoretică și istorică din *Istoria civilizației române moderne* și *Mutația valorilor estetice* și Blaga — de la publicistica din 1919—1924 la eseurile de largă perspectivă *Fețele unui veac*, *Fenomenul originar* ș.a. și apoi la elaborarea unui întreg sistem filozofic) și reprezintă un aspect al unui proces mai larg, de cel mai mare interes pentru istoria vieții intelectuale românești. Se produce o extindere și o diversificare a gîndirii filozofice, se accentuează specializarea filozofilor și se înmulțesc disciplinele pe care aceștia le cultivă și, dincolo de personalități, se conturează direcții și curente de gîndire mai

largi. E un semn al maturităţii unei culturi, care ajunge acum la o alcătuire bogată, completă am spune, în care sînt reprezentate toate formele creaţiei spirituale, manifestată şi în studii riguroase, în reviste de specialitate, în volume şi în sisteme filozofice originale. Se constituie, în 1922, *Societatea română de filosofie*, care continuă, ca instituţie independentă şi cu un profil lărgit, vechea „societate" înfiinţată în 1910 ca secţie a *Asociaţiei ştiinţifice*, avînd şi o publicaţie periodică proprie, *Revista de filosofie* (care continua *Studiile filosofice* ale societăţii premergătoare). În 1918 se înfiinţează *Asociaţia pentru studiul şi reforma socială*, devenită în 1921 *Institutul social român* şi avînd şi ea, din 1919, o revistă proprie : *Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială*. Sînt cele mai importante instituţii organizate în vederea promovării activităţii filozofice, la care se adaugă, evident, universităţile din Bucureşti, Cluj, Iaşi, centre în care apar de asemenea publicaţii cu profil filozofic.

În aceste condiţii, într-un climat caracterizat prin abundenţa şi nivelul general ridicat al manifestărilor în toate domeniile şi formele creaţiei şi activităţii culturale, de la literatură şi arte pînă la metafizică şi de la comunicarea academică pînă la universităţile populare, se constituie filozofia culturii ca specialitate de-sine-stătătoare. Tudor Vianu e unul dintre întemeietori. Înainte de a vedea care e contribuţia lui, să observăm că originalitatea acesteia se datorează în mare măsură faptului că Vianu vine spre filozofia culturii dinspre estetică. Se cuvine să precizăm însă că, la rîndul său, esteticianul e la fel de mult îndatorat filozofului culturii, că e vorba aşadar de o influenţă reciprocă sau, mai mult, de o contaminare a perspectivelor. În primele studii ale lui Vianu, care sînt de estetică *(Problema valorizării în poetica lui Schiller, Dualismul artei*, multe dintre *Fragmentele moderne)*, nota caracteristică e dată tocmai de examinarea artei în cadrul mai larg al culturii şi, frecvent, din unghiul unor teorii de filozofia culturii. Era efectul unei atmosfere saturate de problematică a culturii, la care Tudor Vianu, a cărui deschidere spre „întregul orizont spiritual" am amintit-o, se dovedeşte foarte sensibil. „După cum cu cîteva decenii mai înainte se putea vorbi de un primat filozofic al psihologiei, adică de o dependenţă a tuturor ramurilor speculaţiei

de obiectul şi metodele ştiinţei sufletului — va consemna el într-un studiu din 1929 —, tot astfel astăzi se poate vorbi de o adevărată suveranitate a punctului de vedere pe care filozofia culturii îl face să funcţioneze. (Cf. *Opere*, 8, p. 7).

La un moment dat cele două sfere de preocupări se vor separa, tinzînd să se autonomizeze. Acest moment este aproximativ anul 1930 şi va fi survenit nu fără legătură cu o tendinţă spre specializare proprie spiritului vremii, dar şi cu tensiunea, pe care Vianu a resimţit-o mereu, între aspiraţia la cuprinderea largă şi nevoia de limitare şi de aprofundare. În 1929 el publică studiul *Concepţia raţionalistă şi istorică a culturii* şi o bibliografie, în parte comentată, *Filosofia culturii. Indicaţii bibliografice*, iar în 1931 volumul *Arta şi frumosul* : căile spre cercetarea separată a celor două domenii erau deschise. S-o urmărim pe cea care ne interesează aici.

Concepţia raţionalistă şi istorică a culturii examinează două linii fundamentale ale istoriei înţelegerii noţiunii de cultură şi conflictul dintre ele şi afirmă necesitatea — şi posibilitatea — depăşirii lui printr-o concepţie nouă, numită *activistă*. Studiul, pe care autorul îl va retipări în 1938 sub titlul *Raţionalism şi istorism*, a fost reluat — şi dezvoltat — în *Filozofia culturii*. Îl vom analiza în cadrul mai larg al acestei cărţi. Cît despre *Indicaţiile bibliografice*, ele impun respect prin întindere : sute de titluri de volume şi studii din reviste, grupate în cinci categorii mari (*Expuneri generale. Sisteme clasice ; Originea şi evoluţia culturii ; Factorii culturii ; Tipuri de cultură ; Criza culturii moderne*) şi, în mare parte, rezumate şi comentate. Lucrările au apărut în *Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială*, revista Institutului social român (din al cărui comitet de conducere face parte şi Vianu), bibliografia răspunzînd şi unor necesităţi ale activităţii acestuia (pînă în toamna anului 1929 Vianu făcuse, pentru biblioteca institutului, 15 000 de fişe ! — cf. *Arhiva*..., 1—3/1930), dar, desigur, în primul rînd, nevoii de informare cît mai bogată a autorului însuşi. Căci îi este proprie în cel mai înalt grad lui Vianu trebuinţa parcurgerii etapelor unei discipline în sfera căreia intenţionează să lucreze, a refacerii istoriei unei teme sau a unei probleme înainte de a încerca un punct de vedere nou asupra ei. Nu e la mijloc numai un scrupul al infor-

maţiei, şi nici neîncrederea în sine şi lipsa de îndrăzneală, ci o conştiinţă istorică a efortului creator individual, văzut ca moment al unei lungi serii, în care e precedat şi urmat de nenumărate alte eforturi. Cert este în orice caz că acesta este primul punct al metodei de cercetare pe care o propune Tudor Vianu (cf. *Metoda de cercetare în istoria literară)* şi pe care o urmează el însuşi. *Concepţia raţionalistă şi istorică a culturii* şi *Indicaţiile bibliografice* răspund, în ce priveşte filozofia culturii, acestei trebuinţe. Drumul era acum pregătit pentru elaborarea unei concepţii proprii, la care Vianu trece neîntîrziat.

În anul universitar 1929—1930 el predă un curs intitulat *Introducere în ştiinţa culturii.* Reluat în anii următori (pînă în 1935) şi litografiat, acest curs va fi tipărit în 1944 sub titlul *Filozofia culturii.* A fost primul curs pe această temă predat în universitatea românească şi a însemnat un moment important în viaţa intelectuală a epocii : filozofia culturii căpăta drept de cetate în învăţămîntul superior ca disciplină autonomă. Ea răspundea unor nevoi ale timpului şi aşa se face că — după cum îşi va aminti profesorul — „s-a produs la cursul de filozofia culturii o neobişnuită afluenţă studenţească, cum nu mi se întîmplase la nici unul dintre cursurile mele, în general mult frecventate" *(Idei trăite,* în *Opere,* 1, p. 126). *Filozofia culturii* avea să rămînă lucrarea fundamentală a lui Tudor Vianu în acest domeniu, în ea sînt puse mai toate problemele şi enunţate sau schiţate aproape toate ideile care definesc concepţia lui despre cultură.

Materia cărţii e organizată în două mari secţiuni : *Teoria formală a culturii* şi *Teoria materială* a culturii. Prima dintre acestea îşi propune să lămurească „ce este în mod general cultura". Amînînd deocamdată definiţia, Vianu încearcă mai întîi să distingă elementele constitutive ale noţiunii de cultură. Acestea ar fi : voinţa culturală („Pentru a avea cultură, trebuie să manifestăm un anume patetism al sufletului", „o anumită energie morală" ; ceea ce se opune culturii e în primul rînd „inerţia sufletului, indolenţa intelectuală şi morală") ; convingerea că „temele culturale ale omenirii nu sînt istovite, că omenirea mai are încă sarcini mari înaintea ei şi că sufletul omenesc stăpîneşte mijloacele de a se apropia de aceste ţeluri" (acestui „pos-

tulat optimist" se opune, „ca un fenomen de patologie culturală", automatismul, adică „deprinderea de a trăi în cadrele vechi, de a reacționa mecanic la problemele noi ale vieții" și, de asemenea, pesimismul) ; valoarea ; bunul cultural ; actul cultural obiectiv și actul cultural subiectiv. Acestea ar fi deci elementele care compun noțiunea de cultură. Locul central îl ocupă *valoarea* : ea dirijează *voința culturală* ; întruparea efectivă a ei (a valorii) într-un obiect (care devine astfel *bun cultural*) constituie *actul cultural obiectiv*, *act cultural subiectiv* fiind acela prin care introducem un obiect numai mental, nu efectiv, în sfera unei valori (primul act este de creație, al doilea — de receptare sau de valorizare). Pentru Vianu, cum declară el însuși încă din lecția introductivă, „problema valorii stă în centrul unui curs filozofic despre cultură". Recunoaștem în această scoatere în față a problemei valorii ecoul dezbaterilor pe tema „crizei culturii", dar și efectul unei orientări a teoriei despre cultură a lui Vianu — cum vom vedea — spre ideea de „operă". Într-adevăr, diferențierea și autonomizarea valorilor (fundamentată filozofic de Kant) a fost învinuită de criza culturii moderne, căci datorită acestei înțelegeri a valorilor ar fi devenit imposibilă perspectiva largă capabilă să cuprindă totalitatea vieții, după cum absența unei valori centrale căreia să i se subordoneze toate celelalte ar explica dispariția unității și a unui sens fundamental al culturii. Preocupat numai de o anumită valoare omul a ajuns deci o ființă incompletă, mutilată spiritual, iar cultura, dispersată în urmărirea diferitelor valori — haotică și fără o semnificație majoră. Societatea însăși, negrupată în jurul unei valori centrale și nesusținută de un factor de unificare, tinde să se dezorganizeze : pe ruina solidarității de interese și aspirații proliferează individualismul. Lumea modernă ar fi intrat deci într-o epocă critică (după distincția lui Saint-Simon și A. Comte între epoci organice și epoci critice) și soluția ar fi trecerea la o epocă organică, de tipul evului mediu, adică la o cultură organizată, ca și atunci, în jurul valorii religioase ; de aci apelurile la instaurarea unui nou ev mediu ale unor filozofi ai culturii din anii '20—'30 ai secolului nostru.

Diferențierea și autonomia reciprocă a valorilor (termenul e folosit mereu în sensul general, de categorie : valoarea teore-

tică, estetică, economică, morală, juridică, religioasă etc.) trebuie menţinută, ea a contribuit enorm la progresul culturii moderne, e de părere Vianu. Dacă fenomenul crizei culturii este real, soluţia lui e oferită pe de o parte de posibilitatea conştiinţei individuale de a cuprinde toate valorile, iar pe de alta — de existenţa, totuşi, a unei „teme centrale" în cultura modernă. Nu de întoarcerea la evul mediu deci, care nu e de dorit şi nici posibilă, pentru că „însuşirea esenţială a desfăşurării istorice este ireversibilitatea ei", „în viaţa istorică domină principiul progresului spiritual continuu. Viaţa istorică a omenirii înseamnă o însumare continuă de valori, încît drumul înapoi nu s-ar putea face decît cu degajarea imposibilă de valorile pe care omenirea în cursul dezvoltării ei le-a însumat".

În susţinerea posibilităţii conştiinţei individuale de a cuprinde toate valorile şi de a recîştiga astfel perspectiva completă asupra lumii, Vianu se sprijină pe teoria structurii sufleteşti (a lui Dilthey şi Spranger), înţeleasă ca o configuraţie rezultată din convergenţa tuturor seriilor de fenomene sufleteşti către un scop, care este o valoare, spre a cărei realizare tind toate actele respectivei conştiinţe individuale, dar care nu exclude sensibilitatea acestei conştiinţe şi pentru alte valori. Structura sufletească este deci o structură complexă, în interiorul căreia se pot produce atît conflicte între valori, din cauza preocupării exclusive pentru valoarea care conduce structura respectivă, dar şi comunicare între valori şi armonizare a lor în jurul valorii ce guvernează structura, şi anume prin adîncirea acestei din urmă valori. Ideea e verificată printr-un examen minuţios, în care sînt invocate constatări ale psihologilor şi sociologilor culturii, al conflictelor de valori pe care le poate cunoaşte o conştiinţă individuală şi al posibilităţii aplanării acestor conflicte şi resolidarizării lor. Convingerea lui Vianu, reafirmată apoi în mai multe eseuri şi articole, este că aprofundarea unei valori, a aceleia care domină structura sufletească a unui individ şi care coincide de obicei cu valoarea proprie domeniului în care el lucrează, deci specialităţii sale, îi poate deschide acestuia perspectiva şi spre alte valori, îl poate face sensibil la ele ; că recîştigarea totalităţii umane, a capacităţii omului de a participa, creator sau receptiv, la toate valorile, este

posibilă, şi anume nu printr-o simpatie de diletant sau amator faţă de cît mai multe valori, ci prin adîncirea specialităţii.

Cel de al doilea fenomen indicat mereu, de la Nietzsche încoace, drept cauză a lipsei de unitate a culturii moderne ar fi absenţa unui sentiment profund al vieţii şi a unei atitudini fundamentale faţă de lume, aşadar a unui ideal cultural general. Ca întotdeauna Vianu aşază tema într-o perspectivă istorică. Într-adevăr, admite el, cultura e determinată, între alţi factori, de idealurile care conduc procesul ei. Acestea sînt cauze finale sau scopuri de un rang superior, valori supraordonate în raport cu valorile propriu-zise şi cu valabilitate pentru întregi culturi şi pentru lungi perioade din istoria lor. În ultima subsecţiune a cărţii sale, autorul *Filozofiei culturii* analizează, reluînd şi dezvoltînd expunerea din *Concepţia raţionalistă şi istorică a culturii*, două astfel de idealuri : raţionalist şi istorist.

Primul se întemeiază pe concepţia unei umanităţi a cărei însuşire primordială este raţiunea, dat natural şi egal distribuit în toţi indivizii. Finalitatea culturii ar fi dezvoltarea acestei naturi umane raţionale, din care derivă şi atributele idealului raţionalist, între care generalitatea (raţiunea fiind valoarea general-omenească fundamentală), progresivismul (căci raţiunea este „capabilă să se dezvolte la infinit din însumarea treptată a rezultatelor ei"), egalitarismul (întrucît toţi oamenii participă în mod egal la raţiune). Concepţia raţionalistă a culturii s-a format prin analogie cu agricultura : ca şi în cultura pămîntului, în cultura propriu-zisă am avea de-a face cu un agent natural (pămîntul şi sămînţa — respectiv raţiunea umană), cu o activitate (menită să favorizeze creşterea planetei — sau dezvoltarea raţiunii) şi cu o finalitate (obţinerea fructului pe care planta — sau raţiunea — îl poartă în ea). Însă o natură umană pură, neprelucrată în nici un fel de cultură, nu există, încît analogia care stă la baza idealului raţionalist e falsă. Idealul culturii nu este deci imanent acestei presupuse naturi raţionale primare a omului şi nu se dezvoltă organic din ea. El nu poate fi general, căci se constituie în parte în legătură cu condiţiile culturii, care sînt foarte deosebite : „Oamenii sînt de naţionalităţi diferite, trăiesc în medii diverse, se slujesc de un mijloc sau altul de

producţie, vieţuiesc în cercuri sociale mai restrînse sau mai largi şi, dacă există o comunitate între condiţii şi scopuri, atunci este evident că diversităţii condiţiilor trebuie să-i corespundă o diversitate a scopurilor. Nu se poate vorbi adică de un scop unic al culturii, aşa cum face teoria analogică şi raţionalistă". Pe de altă parte, „omul nu este o fiinţă pur raţională, ci este şi o fiinţă sentimentală", încît nu putem vorbi de o finalitate unică a culturii. În fine, cultura omenească urmăreşte în fiecare moment al ei anumite valori, proprii etapei în care ea se găseşte, aşa că chiar dacă admitem ideea unui scop ultim unic al culturii, în mişcarea spre el cultura trebuie să se preocupe mai întîi „de realizarea scopurilor particulare care aparţin epocii sale, în stare să răspundă temelor proprii ale timpului şi ale societăţii căreia îi aparţine".

Unei analize critice asemănătoare îi e supusă şi cealaltă concepţie despre idealul cultural, cea istoristă, după care există nu o cultură, ci o pluralitate de culturi, diferenţiate după idealurile lor autonome, avînd drept bază naţiunile, nu umanitatea ca întreg, şi constituind cicluri închise, omogene în ele însele şi eterogene în raport cu altele. Vianu invocă aici şi critica adusă de Nietzsche concepţiei istoriste din unghiul unei teorii proprii în centrul căreia se află conceptul de „stil cultural". Culturii moderne i-ar lipsi înainte de toate un sentiment profund al vieţii, înrădăcinat în subconştientul metafizic, ceea ce are ca urmare absenţa unui stil propriu care să-i dea marca de originalitate şi unitate, înlocuită cu o conştiinţă deloc stimulatoare a relativităţii valorilor. Remediile ar fi, după Nietzsche, regăsirea subconştientului creator (prin întoarcerea la mituri), atitudinea supraistorică (creaţia eliberată de conştiinţa relativităţii, în perspectiva eternităţii), adîncirea în propria noastră subiectivitate pentru a crea pornind de aci şi pentru a ne elibera de influenţa altor stiluri etc. Asemenea remedii, propuse mereu după Nietzsche în discuţiile despre criza culturii, nu pot fi subscrise de spiritul raţionalist şi totodată sensibil la sensul istoric al creaţiei de cultură al lui Vianu. El respinge (cum o făcuse încă în *Statul ca îndreptar*) înţelegerea culturilor ca cicluri închise şi omogene în ele însele şi eterogene în raport cu altele (omogenitatea este mai degrabă un efect al privirii de la distanţă, căci în realitate

în interiorul fiecărei culturi există mai multe grupuri sociale care nu se găsesc la acelaşi nivel al evoluţiei culturale ; eterogenitatea face imposibilă înţelegerea altor culturi decît a noastră) ; respinge apoi îndemnul la creaţia în perspectiva eternităţii imobile („Dar creaţia culturală se înrădăcinează tocmai în credinţa că lumea aceasta poate să fie schimbată (...), că însuşirea ei de căpetenie este îndestul de dinamică, încît în cuprinsul relativităţii şi dinamismului general să se poată insera şi efortul nostru de perfecţionare"), ca şi invitaţia la introspecţie ca sursă şi impuls al creaţiei : viaţa psihică este un flux continuu şi cuprinde numeroase elemente nesubstanţiale, superficiale, în vreme ce tendinţele adînci ale psihologiei noastre se depun în operele noastre (în sens larg) ; „este zadarnic, aşadar, să ne ostenim întrebîndu-ne cine sîntem ; este mai potrivit să fim activi, pentru ca prin operele şi faptele noastre să vedem cine sîntem cu adevărat", căci „noi sîntem ceea ce faptele noastre sînt". Lucrul e valabil pentru indivizi ca şi pentru popoare : „În funcţie de opere, de realizări, se face caracterizarea unui popor".

Concepţiilor raţionalistă şi istoristă, ale căror insuficienţe le-a arătat, Vianu le opune o concepţie proprie, definită ca activistă. Faţă de concepţia raţionalistă, care propune culturii idealul unic al perfecţionării raţiunii, concepţia activistă „propune activităţii omeneşti creatoare de cultură tot atîtea ţinte cîte poate să-şi asume o activitate omenească" ; pe de altă parte, dacă în concepţia istoristă cultura apare ca un produs al mediului cosmic, asemenea plantei, de unde un anumit fatalism (cultura nu-şi poate propune nici un fel de scop), în concepţia activistă actul creator de cultură este „expresia suverană a libertăţii umane", iar natura „este cel mult un factor de limitare". Apoi, ceea ce răspunde direct problemei crizei, concepţia activistă indică mitul care încorporează idealul cultural susţinut de ea şi care reface unitatea şi organicitatea culturii moderne : mitul prometeic. Vianu acceptă aşadar necesitatea unui mit central, afirmată de Nietzsche, şi declară : „mitul culturii noastre este mitul lui Prometeu". Că el nu este un produs al culturii moderne şi deci expresia fondului creator al omului

acestei culturi are mai puţină însemnătate decît faptul că „a fost întotdeauna mitul culturii" şi că, reinterpretat de mai multe ori de-a lungul timpului, mitul prometeic a ajuns în epoca noastră „un simbol al cultului închinat creaţiei". Astfel înţeles, el exprimă perfect idealul activist propus de Vianu, care poate fi exprimat tocmai prin acest cuvînt : creaţie.

Valoarea şi idealul cultural, mai exact, dovedirea posibilităţii solidarizării valorilor, cu păstrarea autonomiei lor, în interiorul conştiinţei individuale şi recîştigarea astfel a unei perspective largi asupra lumii şi, pe de altă parte, afirmarea existenţei unui factor care poate susţine efortul creator de cultură şi conferi unitate rezultatelor lui — acestea sînt temele fundamentale ale *Filozofiei culturii*, a căror legătură cu mişcarea de idei a epocii am subliniat-o mereu. Pe lîngă aceste teme profesorul dezvoltă sau numai enunţă numeroase altele ; unele ţin, desigur, şi de necesitatea didactică a unei expuneri complete a problematicii domeniului ; altele vor fi reluate însă şi adîncite în studii speciale, ceea ce indică locul lor în concepţia despre cultură a lui Vianu. Este cazul, în primul rînd, al problemei valorii, în legătură cu care el scrie mai întîi o comunicare, *Originea şi valabilitatea valorilor*, pe care o prezintă la Congresul de filozofie de la Paris (1937), apoi o carte : *Introducere în teoria valorilor* (1942).

Aceste studii reprezintă contribuţii dintre cele mai importante la constituirea teoriei valorilor sau axiologiei, şi ea o disciplină filozofică nouă atunci. Cum nu putem urmări aici toate ideile cuprinse în ele (cel de la doilea, unul dintre cele mai concentrate din cîte a scris Vianu, este, cu tot caracterul de introducere, un întreg sistem, fie şi doar schiţat), să desprindem structura gîndirii axiologice a autorului şi sensul fundamental al demersului său.

Vianu situează valorile într-o zonă ideală intermediară între conştiinţă şi lucruri, autonomă şi totodată existînd numai împreună cu aceste două realităţi. „Valoarea este pentru noi expresia unei anumite posibilităţi, a posibilităţii unei adaptări satisfăcătoare între lucruri şi conştiinţă (...). Oamenii sînt mereu alţii, nevoile lor se pot schimba şi obiectele care să le satisfacă pot să dispară sau să se ascundă. Rămîne într-acestea ceva per-

manent, şi anume valoarea, ca expresie ideală a unui acord între eu şi lume care poate fi oricînd realizat" — scrie el în *Originea şi valabilitatea valorilor*. Cercetarea detaliată a dublei relaţii a valorii — cu conştiinţa şi cu lucrurile —, sau a relaţiei dintre conştiinţă şi lume prin intermediul valorii o face în *Introducere...* Faţă de conştiinţă valorile sînt autonome nu în accepţia radicală dată termenului de autonomismul propriu-zis, după care valorile ar fi nişte esenţe de felul ideilor platoniciene, ci în sensul că nu sînt *create* de conştiinţă, ci numai *cuprinse* de ea. „Valoarea este obiectul unei dorinţe" — este o propoziţie care revine mereu în studiile de filozofia culturii, de axiologie sau de estetică ale lui Vianu, de la *Spiritul nou în estetică* (1925) pînă la *Tezele unei filozofii a operei* (1957) — aşa cum imaginea este obiectul reprezentării, abstracţiunea — al gîndirii, iar afectul — al simţirii ; termenii corelativi ai obiectelor (dorinţa, reprezentarea, gîndirea şi simţirea) sînt *acte* ale conştiinţei ; iar raportul dintre ele este acesta : „Obiectele sînt *cuprinse* de acte, nu sînt *create* de ele". Valorile pot exista fie „fără nici o conexiune cu un suport concret", ca valori pure, fie încorporate în lucruri. Valoarea este aşadar „o categorie prin subsumare la care lucrurile dobîndesc valoare şi devin bunuri" *(Tezele...)*.

Unghiul cel mai potrivit pentru înţelegerea concepţiei despre valoare a lui Vianu îl oferă noţiunea de „mediu axiologic" : „Prin lucrarea tuturor creatorilor, prin tehnică şi prin artă, prin opere ştiinţifice şi prin instituţii, prin codificări şi prin ritualuri, ne înconjurăm cu un mediu axiologic condiţional, care restrînge cu mult libertatea noastră de a valorifica personal şi chiar pe aceea de a găsi valori noi" *(Originea...)*. În forma lui concretă, de valori întrupate, el este „spaţiul social", constituit de totalitatea operelor de cultură sau de civilizaţie : „Toate aceste opere la un loc alcătuiesc civilizaţia omenească, adică produsul întregii activităţi a omului în vederea satisfacerii dorinţelor sale" *(Tezele...)*. Existenţa mediului axiologic conferă valorilor un statut de obiectivitate şi de relativă autonomie faţă de conştiinţă şi faţă de lucruri, ca şi o stabilitate, pe care Vianu o susţine făcînd să coincidă apariţia valorilor cu apariţia omului însuşi şi a culturii : „Oricît de adînc am coborî în istoria culturii ome-

nești, nu aflăm nici o epocă în care omul să nu fi găsit utilitatea, vitalitatea, legalitatea, puterea politică, adevărul, frumosul, binele și sacrul ca niște valori permanente ale conștiinței lui". Aceste valori (economică, vitală, juridică, politică, teoretică, estetică, morală, religioasă) alcătuiesc un sistem, și anume, după Vianu, un sistem închis în ce privește structura lui și deschis dacă ne referim la conținuturile care umplu această structură ; nici o clasă de valori nu s-a adăugat în decursul istoriei omului și a culturii celor opt arătate și e deci de presupus că nu se va adăuga nici în viitor, dar formele în care s-au realizat aceste valori s-au înmulțit și diferențiat mereu. „Astăzi ca și cu milenii în urmă omul caută frumosul, dar formele pe care el le găsește astăzi sînt cu mult mai numeroase și mai variate decît în trecut", „în vechile cadre statornice ale esteticului, conținutul s-a diferențiat și multiplicat într-o considerabilă măsură", afirmă Vianu, spre a ajunge la această încheiere logică : „Iar ceea ce s-a întîmplat în trecut este sigur că se va întîmpla și în viitor". Ideea dominantă în filozofia valorii propusă de Tudor Vianu este așadar a stabilității cadrului axiologic general, alcătuit de clasele de valori (adevărul, frumosul, binele etc.), care implică stabilitatea conștiinței umane și a fundamentelor culturii, valorile fiind tiparele ideale permanente în care se realizează actele creatoare, inepuizabile în varietatea lor. Este una dintre ideile care definesc nu doar concepția lui Vianu într-o anumită problemă filozofică (a valorii), ci poziția sa generală *față de cultură și față de lume*. Spiritual, Tudor Vianu trăiește permanent în interiorul universului culturii, străin de tentația (sau refuzînd-o) de a-i depăși marginile coborînd la origini sau de a-l pune temporar în paranteză pentru a căuta, față în față cu lumea, eventuale sensuri mai profunde ale actului creator ; instalat într-un „mediu axiologic" larg și dens, înconjurat de nenumărate opere perene ale culturii universale, el cunoaște sentimentul liniștitor al stabilității valorilor, al existenței lor obiective dincolo de originalitatea creațiilor și de subiectivitatea conștiințelor individuale receptoare. Este totodată o idee prin care Vianu răspundea unei grave neliniști a timpului și pe care o trăia el însuși : *Introducere în teoria valorilor* a fost concepută și scrisă curînd după izbucnirea celui de al

doilea război mondial, cînd „simțeam că baza morală a existenței noastre se poate surpa oricînd". „Lucrarea despre valori — explică el în *Idei trăite* (cf. *Opere*, vol. I, p. 120—121) — tindea să asigure filozoficește tradiția de cultură a umanismului. Această tendință corespundea stării mele de spirit de-atunci, înspăimîntată de prăbușirea culturii. În tragica alarmă, doream să contribui la menținerea cuceririlor vechii culturi". Scriere de o remarcabilă ținută teoretică prin densitatea ideilor, rigoarea construcției, precizia stilului, *Introducerea în teoria valorilor* este, cu un cuvînt folosit de Vianu însuși pentru caracterizarea *Idealului clasic al omului*, și un *manifest* în apărarea culturii. Finalitatea practică transpare și în ideea ultimă a cărții : aceea a posibilității și necesității eliminării conflictelor privitoare la valori, în favoarea armoniei și solidarizării umane împotriva nonvalorilor. Nu alta era ideea principală a „teoriei formale a culturii" din *Filozofia culturii*.

Teoria valorilor este prin urmare baza filozofiei culturii la Vianu : „cultura este creație de valori", a crea — și a recepta creația de cultură — înseamnă a introduce în sfera valorii. Ce anume ? Generalizînd, am spune : natura. Natura exterioară omului și natura umană însăși. Filozofia culturii presupune prin urmare o idee despre natură și una despre om. Pentru Vianu, natura este datul cosmic inform sau rudimentar organizat pe care omul creator îl transformă în sensul exigențelor sale sau căruia îi opune o nouă realitate, eterogenă ; „Există o adversitate continuă între natură și operele omului, deși acestea nu se pot produce decît conformînd materialele puse la îndemînă de natură și folosind mijloacele date împreună cu legile ei" (*Tezele unei filozofii a operei*). Prin activitatea creatoare a omului s-a format „mediul axiologic", „spațiul social" sau „tehnosfera", o „regiune nouă, o sferă de proveniență pur umană" pe planeta noastră — și sensul concepției activiste propuse de Vianu este tocmai extinderea acestui spațiu și creșterea continuă a densității lui, adică a numărului de opere care-l umplu, împotriva naturii „sălbatice și amenințătoare".

Modelul uman al concepției activiste, care este miezul filozofiei culturii a lui Vianu, este *homo faber*. Alte studii decît cele citate pînă acum afirmă, explicit sau implicit, un alt con-

cept antropologic : al lui *homo sapiens*. Sînt studiile care stau sub semnul ideii clasicismului, al „idealului clasic al omului", cum se intitulează cel mai cunoscut şi mai reprezentativ dintre ele. Idealul activist, al elanului creator care-şi supune „natura" dinafară şi dinăuntrul omului, al expansiunii nelimitate a spiritului uman, este în esenţă un ideal faustic şi romantic, pentru ilustrarea şi susţinerea căruia erau invocaţi, între alţii, în afară de Goethe, Byron şi Shelley. Idealul clasic este, în primul rînd, un ideal al stabilităţii, nu al elanului, al menţinerii cuceririlor culturii mai mult decît al expansiunii ei. În locul mişcării ofensive pe care o susţinea „activismul", avem aici mai degrabă o mişcare de retragere în interiorul culturii şi de consolidare a fundamentelor ei. Aceste două mişcări nu caracterizează două faze din evoluţia lui Vianu, ele sînt concomitente (textele din volumul *Idealul clasic al omului* şi *Filozofia culturii* sînt scrise în aceiaşi ani), pot fi observate deopotrivă pe toată întinderea activităţii sale şi exprimă un „dualism" al structurii lui intelectuale şi morale.

Trăsăturile definitorii ale acestui concept antropologic al „omului clasic" sînt conştiinţa individualităţii şi conştiinţa participării la spiritul universal : „Este clasic omul care trăieşte în îndoita conştiinţă a dependenţei sale faţă de totalitatea forţelor naturale ale lumii şi a individualităţii sale puternice şi mîndre". Omul clasic trăieşte în echilibru cu natura şi cu sine însuşi. După concepţia care stă la baza *Filozofiei culturii*, acest rezultat urma să fie atins abia la capătul procesului de spiritualizare a naturii dinafara omului şi din el însuşi ; în *Idealul clasic al omului* starea aceasta este situată aproape de începutul procesului culturii, în orice caz, în trecut, nu în viitor, şi ţinta este nu crearea, ci refacerea ei. Lucrul se explică prin faptul că Vianu are aici o altă înţelegere a naturii : ca ordine raţională, ca purtătoare a unui principiu spiritual, acelaşi cu care este înzestrat şi omul. „Coordonat cu realitatea spirituală, omul nu mai este un străin în univers" ; „depozitar al spiritului", el este „apt pentru cunoştinţa orînduirii raţionale a lumii".

Concepţia clasică despre om este un produs al culturii antice, dar ea s-a dovedit valabilă şi dincolo de acea epocă ; eclipsată o vreme de concepţia creştină, ea ajunge din nou, în Re-

naștere, „la postul de conducere spirituală a umanității. De atunci idealul clasic a împlinit o funcțiune aproape permanentă în cultura Europei". Paralel însă, numeroase fenomene și tendințe au contribuit, mai ales de la începutul secolului al XIX-lea încoace, la slăbirea acestui ideal uman, ajunsă la un grad care justifică strigătul de alarmă, cu atît mai mult cu cît „temeliile înseși ale culturii noastre sînt puse în discuție". Refacerea idealului clasic este necesară, așadar, pentru ieșirea din „criza morală pe care o străbatem" și poate constitui, totodată, o soluție pentru criza generală a culturii : „cine dorește menținerea bunurilor mai de seamă ale acestei culturi trebuie să-și pună întrebarea dacă restaurarea idealului clasic al omului nu este unul din mijloacele înlăturării unor amenințări care se îndreaptă spre noi din atîtea direcții".

Pledoaria pentru clasicism ca „noțiune normativă a omului" și ca tip permanent de cultură se însoțește cu susținerea umanismului : implicită în *Idealul clasic al omului* (și în alte studii), explicită în, de pildă, *Transformările ideii de om* (1942). Umanismul, scrie aici Vianu, consideră pe om ca pe un „scop", nu ca pe un mijloc, programul lui este „dezvoltarea tuturor posibilităților morale închise în natura omenească". Punct încă îndepărtat în timp, dar singurul care trebuie să orienteze efortul omului îndreptat spre el însuși. „Pentru om, umanismul este un program infinit" — cu această propoziție își încheie Vianu studiul, pornit din convingerea că „problema omului, a naturii și a menirii sale se impune astăzi cu atîta putere, încît socotim că nu va fi judecată inutilă încercarea de a lămuri în trecutul reflecției omului asupra lui însuși cîteva din marile ei linii istorice și unele din acele pe care tocmai nevoile epocii actuale ne cer a le desfășura mai departe". „Antropologia filozofică — adaugă autorul — este pentru gîndirea timpului problema cea mai urgentă, și însemnările care urmează, sprijinite de cîteva texte esențiale, pot fi înțelese ca o introducere în această disciplină". Regăsim în scrierile despre om ale lui Vianu (care nu sînt propriu-zis de antropologie, ci se integrează filozofiei culturii, din a cărei perspectivă sînt concepute) două elemente caracteristice întregii lui concepții despre cultură : invocarea istoriei și intenția de a oferi o soluție — sau perspectiva unei

soluţii — problemelor prezentului. Vianu se apropie de orice fenomen al culturii, inclusiv de cele de criză, aducînd cu el masa enormă a ceea ce s-a creat pînă aici şi care nu poate înceta să crească din cauza unui impas, oricît de grav ar fi acela : cultura este un flux amplu şi continuu, care nu poate fi oprit sau întors din drum. El are o conştiinţă niciodată eclipsată a istoriei şi o încredere masivă în posibilităţile omului de a-şi depăşi dificultăţile ivite la un moment dat. Punctul de plecare şi cel de ajungere al demersului său teoretic sînt de regulă legate nemijlocit de actualitate ; între ele se desfăşoară periplul istoric care nu e un ocol ce ar putea lipsi, ci argumentul multiplu al cărturarului şi izvorul încrederii pe care vrea s-o transmită contemporanilor săi. Există în scrisul lui Tudor Vianu pe lîngă o intenţie superior didactică, pe care informaţia şi stilul, deopotrivă „universitare", au impus-o imediat atenţiei şi care a fost felurit apreciată, şi o intenţie polemică, pe care informaţia şi stilul au atenuat-o mult, cînd n-au acoperit-o cu totul. De aceea el a putut apărea mai degrabă ca un fel de „arbitru", de judecător obiectiv în disputele de idei decît ca un participant profund angajat în ele, neliniştit şi de un patetism disimulat, neclintit în convingerea — care era şi a unor contemporani atît de deosebiţi altfel ca filozofi ai culturii ca Blaga şi Ralea — că vocaţia esenţială a omului este creaţia, construirea de opere. „Opera" este noţiunea centrală a concepţiei despre cultură a lui Vianu, după cum activismul, clasicismul, umanismul, raţionalismul (înţeles fie ca raţionalitate intrinsecă a lumii, fie, mai ales, ca posibilitate de cuprindere şi de ordonare a acesteia de către raţiunea umană) sînt stîlpii ei de susţinere. Sensul culturii este, după Vianu, supunerea naturii de către om, punerea ei, a tuturor aspectelor şi fragmentelor care o compun, sub semnul valorii.

Ceea ce poate părea surprinzător, fiind însă în orice caz concludent pentru antropocentrismul viziunii lui Vianu asupra lumii şi deci pentru clasicismul lui structural, e ideea că natura prelucrată de cultură nu numai că nu e mai puţin profundă decît aceea brută, dar abia datorită acestui proces ea capătă adîncime. Or ideea comună, a cărei fixare în conştiinţa modernă se datoreşte în primul rînd romantismului, este a unei

profunzimi a naturii date pe care omul n-o poate revela decît parțial. Această adîncime inepuizabilă este resimțită, mărturisit sau nu, ca reflex al unei transcendențe. În gîndirea lui Vianu, care n-are o conștiință religioasă (în sens larg), noțiunea de transcendență nu are vreun rol semnificativ. Sau poate ar fi mai potrivit să spunem că planul transcendent este ocupat în viziunea lui de către valoare. Transcendent în raport cu obiectele : lucrurile indiferente axiologic sînt superficiale, bunurile sînt adînci : prezența valorii conferă adîncime. „Nu este vorba, desigur, de adîncime ca dimensiune spațială, ci de o adîncime ontologică, adică de un mod de a fi al lucrurilor pe care îl exprimăm printr-un simbol spațial" — precizează autorul *Introducerii în teoria valorilor*. Și tot acolo : „O lume alcătuită exclusiv din lucruri ar fi o lume fără perspective, fără ecou, fără profunzime...". Nu lumea în sine este profundă, ci lumea alcătuită din bunuri și valori, „adică (din) lucrurile adînci și (din) adîncimea lucrurilor". Transcendent în raport cu omul : „Ansamblul operelor, ca expresii concrete, alcătuiește spațiul social. Viața omului civilizat se mișcă în spațiul social, simțind lămurit cum ea este modificată, sistematizată, îndrumată, într-un cuvînt, limitată de opere. Primitivul sau membrul unei civilizații înapoiate, adică aceea în care operele sînt puțin numeroase, suportă sugestia redusă a creației de cultură. Dorințele acestuia sînt nu numai puține, dar și anarhice și nelimitate. *Hybrisul* despre care vorbeau vechii greci era tocmai acea apetență gigantică și dezordonată a omului primitiv, nelimitat și neîndrumat de prezența operelor în jurul său..." *(Tezele unei filozofii a operei)*.

Dacă „valoarea" este puntea de legătură între om și natură, mijlocul prin care omul își asumă lumea, o face a sa, „opera" este conceptul fundamental deopotrivă al filozofiei culturii și al esteticii lui Tudor Vianu — și, de fapt, al scrisului său în întregime. *Tezele unei filozofii a operei* este un tratat de filozofia culturii și de estetică totodată. Interferența acestor două discipline, pe care o semnalam la începutul activității autorului, reapare (fără să fi dispărut complet vreodată). O modificare s-a produs totuși între timp, constînd într-o mutare a accentului de pe „cultură" pe „artă" și, drept urmare, într-o inversare a

perspectivei : de la abordarea fenomenului artistic din unghiul filozofiei culturii (ca de la întreg spre parte), Vianu a ajuns la considerarea întregii culturi din punctul suprem reprezentat de artă și prin raportare la acesta. El ia din estetică (din propria sa estetică) noțiunea sau mai exact categoria de operă, o reformulează fără a o modifica esențial, făcînd-o astfel aplicabilă tuturor creațiilor de cultură și o propune drept criteriu fundamental pentru delimitarea progresivă a naturii de tehnică, de știință și filozofie și, în fine, de artă, pentru marcarea continuității și discontinuității acestor domenii unele față de altele. Filozofia culturii propusă de Tudor Vianu este înainte de toate o filozofie a operei de cultură, așa cum estetica sa este o estetică a operei de artă.

GEORGE GANĂ

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Volumul de faţă îşi propune să mijlocească cititorului cunoaşterea unei părţi esenţiale din scrisul lui Tudor Vianu şi totodată a uneia dintre contribuţiile moderne cele mai importante la constituirea unei filozofii a culturii şi a valorilor. Teoria despre cultură şi valori a lui Tudor Vianu deschide perspectiva înţelegerii şi judecării adecvate a întregii sale opere ; ea apare ca unul dintre rezultatele semnificative şi durabile ale efortului de a pune problemele culturii în termenii reflecţiei filozofice şi a căuta aici răspunsuri la gravele nelinişti ale omului contemporan.

Studiile şi eseurile selectate au fost grupate în trei secţiuni, după un criteriu sistematic, logic : în prima secţiune, am inclus texte care expun concepţia despre cultură a lui Vianu, fundamentul ei axiologic şi motivarea istorică ; în secţiunea următoare (II), două lucrări reprezentative pentru viziunea clasicistă şi umanistă a lui Tudor Vianu, pentru preocupările de antropologie filozofică, parte integrantă a filozofiei culturii ; în continuarea lor (III), patru eseuri concludente pentru felul în care înţelege Vianu raporturile omului cu istoria şi lumea culturii : o relaţie constitutivă pentru propria-i personalitate în care nota confesivă nu lipseşte.

În interiorul fiecărei secţiuni ordinea textelor este cronologică (*Adîncimea filozofică* am aşezat-o însă după *Introducere în teoria valorilor* pentru că acest studiu constituie baza întregii concepţii despre cultură a lui Tudor Vianu). Textele au fost reproduse din volumele 7, 8 şi 9 ale ediţiei de *Opere* (Editura Minerva), cu corectarea unor minore erori tipografice.

G. I. şi G.G.

INTRODUCERE ÎN TEORIA VALORILOR ÎNTEMEIATĂ PE OBSERVAȚIA CONȘTIINȚEI

PREFAȚĂ

Problema valorilor este o preocupare mai veche a scriitorului acestor rînduri. Sînt aproape douăzeci de ani de cînd, susținînd la Universitatea din Tübingen lucrarea de doctorat asupra Problemei valorificării în poetica lui Schiller (Das Wertungsproblem in Schillers Poetik, *tipărită apoi la București, în 1924), aveam prilejul să tratez o problemă de literatură în cadrul teoriei generale a valorilor. De-atunci n-am încetat să meditez asupra valorilor, aducînd, din cînd în cînd, contribuții parțiale în vederea adîncirii și sistematizării lor. Cînd, în 1929, am fost însărcinat cu predarea unui curs de filozofia culturii la Facultatea de litere din București, am crezut că a sosit momentul unei expuneri de ansamblu, pentru care nu încetasem să adun materialul de informații și reflecții personale. Primul dintre cursurile de filozofia culturii, pe care l-am dezvoltat într-un interval de mai mulți ani, conține o teorie a valorilor pe care n-aș fi putut-o tipări decît dacă aș fi găsit răgazul prelucrării ei într-o altă formă decît aceea a prelegerilor rostite. Răgazul acesta nu mi s-a prezentat însă în toți anii următori, în care m-am consacrat redactării tratatului meu de* Estetică, *apărut în două volume, între 1934 și 1936, și într-o nouă ediție și într-un singur volum, în 1939. Scriind* Estetica *n-am pierdut însă din vedere sfera problemelor axiologiei, încît toate considerațiile care compun această lucrare se detașează pe fondul unei filozofii a valorilor, schițată în cîteva din capitolele ei introductive. Prilejul unor precizări în aceeași direcție mi s-a oferit în 1937, cînd al IX-lea Congres internațional de filozofie, convocat la Paris, a propus problema valorilor ca una din principalele ei teme de discuție. Am răspuns invitației Congresului cu o comu-*

nicare asupra Originei și valabilității valorilor *apărută în* Travaux du IX-e Congrès international de philosophie, *1937, vol. X, și, în versiune românească, în volumul meu* Studii de filozofie și estetică, *București, Casa Școalelor, 1939. Cine ar compara punctul de vedere al vechii teze din 1923 cu acela al comunicării făcute Congresului din Paris ar constata, împreună cu unele asemănări, mai multe deosebiri, inerente unui proces de gîndire desfășurat într-un interval atît de lung. Dar și comunicarea din 1937, care alcătuiește baza cea mai apropiată a construcției pe care o încerc acum, a suferit unele transformări, pe care cititorul le va constata singur, parcurgînd textul publicat în* Anexe.

Sînt departe de a crede că mica lucrare pe care o ofer acum cititorilor, din ce în ce mai numeroși, de scrieri filozofice reprezintă o cristalizare atît de completă, încît viitorul să nu facă necesare unele precizări și adaosuri. Ceea ce dau acum nu este un sistem complet, ci o Introducere, *de la limita căreia urmează să se întindă aria dezvoltărilor și aplicațiilor, deocamdată numai indicate. Dar chiar cu acest caracter, mica scriere pe care mă hotărăsc s-o public va aduce serviciile sale, ca o primă încercare de sistematizare a unui domeniu atît de des cutreierat astăzi, dar mai cu seamă ca mărturia unei conștiințe care, observîndu-se pe sine, a regăsit semnificația obiectivă și constrîngătoare a valorilor culturii.*

T.V.

Septembrie 1942

I. NOŢIUNI AXIOLOGICE

1. ACTE ŞI OBIECTE

Este o constatare hotărîtoare pentru toată dezvoltarea studiilor filozofice deosebirea, reluată de mai multe ori în cursul cercetării contemporane, dintre *acte* şi *obiecte* ale conştiinţei. Se pot numi *acte* toate acele manifestări ale conştiinţei care se însoţesc cu un sentiment de activitate al eului. Eul se simte lucrînd în actele sale, fie că supune unei transformări materialele sale preexistente, fie numai că străbate o anumită durată pînă în clipa cînd lucrarea conştiinţei poposeşte într-un obiect. *Obiecte* sînt toate acele manifestări ale conştiinţei în care eul se resimte pasiv, în înţelesul că orice activitate a încetat îndată ce conştiinţa le înregistrează. Distincţia dintre acte şi obiecte ale conştiinţei este cu atît mai importantă cu cît limbajul, folosind adeseori pentru realităţi atît de variate termeni identici, deosebirea care le separă poate fi cu uşurinţă nesocotită. Se vorbeşte astfel, în împrejurări diferite, dar fără nici o preocupare discriminativă, despre percepţii sau despre reprezentări, deşi este evident că uneori, prin aceste cuvinte, se înţelege acţiunea conştiinţei de a-şi reprezenta sau de a percepe un lucru, în timp ce alteori aceiaşi termeni desemnează rezultatul actelor de reprezentare sau de percepţie, conţinutul static de conştiinţă în care amintitele acte sfîrşesc. Tot astfel judecata este şi lucrarea de punere în relaţie a unui subiect cu un predicat şi rezultatul acestei lucrări. Un limbaj deplin organizat ar trebui să evite toate aceste omonimii păgubitoare clarităţii ştiinţifice, făurind serii paralele de termeni pentru toate actele conştiinţei şi pentru toate obiectele corelative cu ele.

Să adăugăm îndată că în alte terminologii filozofice se face distincţia dintre *acte* şi *conţinuturi* ale conştiinţei. Dar oare actele nu sînt şi ele interioare conştiinţei şi, prin urmare, nişte conţinuturi ale ei ? La rîndul lor, Brentano şi Meinong, apoi Husserl şi Th. Lipps, disting între *acte, conţinuturi* şi *obiecte intenţionale*. Interesul acestei distincţii stă în observaţia că pe cînd conţinuturile sînt reprezentate, obiectele sînt gîndite. Imaginea unui prieten, ne spune Lipps, este altceva decît prietenul însuşi. Cînd formulez o judecată asupra unui prieten, actul de conştiinţă nu se îndreaptă asupra imaginii lui (conţinutul), ci asupra prietenului însuşi (obiectul). Deosebirea, justă din punctul de vedere ontologic, nu are însă o valoare psihologică deosebită, deoarece obiectul intenţional nu poate fi realizat de conştiinţă decît tot în forma unui conţinut al ei. Mai potrivit mi se pare deci a spune că, din punctul de vedere al analizei conştiinţei, obiectul poate fi sau reprezentat ca imagine, sau gîndit drept cauza externă a acestei imagini, în ambele cazuri avînd de-a face tot cu obiecte, ca termene ale unor acte. Pentru aceste motive, credem că putem rămîne la diferenţierea dicotomică de mai sus.

Deosebirea dintre acte şi obiecte ale conştiinţei poate să se izbească şi de concluziile unei filozofii actualiste, pentru care conştiinţa nu poate fi reprezentată altfel decît sub categoria duratei şi transformării. Conştiinţa-fluviu a lui James n-ar cunoaşte astfel decît acte, niciodată obiecte. Obiectele, după expresia lui Bergson, n-ar fi decît decupări practicate în pînza fluidă a duratei pure, un produs secundar obţinut de nevoile orientării practice. Faţă de aceste obiecţii posibile, dacă ne constrîngem să separăm faptele înseşi de interpretările lor, nu putem decît să menţinem deosebirea dintre acte şi obiecte. Căci oricare ar putea fi teoriile relative la prioritatea actelor faţă de obiecte, la caracterul primar al unora şi la caracterul derivat al celorlalte, rămîne o constatare inalterabilă a intuiţiei interne faptul că în unele din manifestările sale conştiinţa se resimte în activitate, în timp ce în altele ea se resimte pasivă. Constatarea aceasta este punctul nostru de plecare.

2. APREHENSIUNE ŞI CREAŢIUNE

Obiectele sînt *cuprinse* de acte, nu sînt *create* de ele. Lunga tradiţie kantiană ne-a învăţat totuşi că actele conştiinţei sînt totdeauna creatoare. Obiectul ar fi deci produsul actului. Dacă actul se modifică, produsul lui variază. Imagini şi gîndiri, afecte şi valori iau o formă sau alta după felul actului care le-a produs. Între acte şi obiectele lor ar exista o legătură funcţională. Conştiinţa nu s-ar găsi în nici un moment în posesiunea unui cîştig sigur, deoarece variaţiile actelor ei ar modifica şi structura obiectelor la care actele ajung.

Dacă însă şi de data aceasta ne constrîngem să ne limităm la fapte, renunţînd la orice teorii asupra lor, actele ne apar drept *aprehensive*, nu *creatoare*. Pentru observaţia internă, actul nu *produce* obiectul din spontaneitatea lui, ci îl *cuprinde*, găsindu-l gata făcut la termenul efortului său. [1] Cînd căutăm să ne amintim ceva, amintirea regăsită nu ni se înfăţişează altfel decît ca un obiect independent de sforţarea care l-a actualizat, ca o structură deplină chiar înainte ca, prin actele sale, conştiinţa să fi încercat să-l cîştige. Tot astfel, noţiunile, afectele şi valorile ni se înfăţişează gata făcute la capătul actului care le cuprinde. Observaţia conştiinţei nu ne spune niciodată că noi creăm obiectele ei, ci numai că le cuprindem.

Dacă există totuşi afecte tulburi şi noţiuni incomplete, judecăţi sau raţionamente eronate, împrejurarea se poate datora unei îndoite cauze. Într-un prim caz, afectele tulburi, noţiunile incomplete sau judecăţile eronate pot apărea ca rezultatele divergenţei dintre acte şi obiectele corelative. Acela care în căutarea adevărului execută acte de simţire sau de dorinţă, este firesc să nu găsească adevărul. Dar aceasta nu din pricină că adevărul ar fi produsul unui act specific, ci din aceea că el nu poate fi cuprins decît de un anumit tip de acte. Actul nu produce obiectul, dar, după felul lui, poate să-l cuprindă sau nu. Tot astfel, în cuprinsul unei arii rezervate unui anumit fel de

[1] Ideea că „obiectul" este *cuprins*, nu *produs*, de actele conştiinţei au reintrodus-o în filozofie F. Brentano şi şcoala lui. Vd., la finele volumului, *Bibliografia*.

acte, actele secundare subalternative ating un anumit fel de obiecte. Cînd aceste acte se înlocuiesc, obiectele variază, dar aceasta nu din pricină că obiectele ar fi produsele actelor, ci din aceea că, după genul lor, ele nu pot fi atinse decît de un anumit fel de acte. Dacă între acte şi obiecte nu există o legătură funcţională, există în tot cazul o corelaţie ; iar această corelaţie poate fi nimerită sau ratată.

Într-un al doilea caz, afectele tulburi, noţiunile incomplete sau judecăţile eronate pot fi rezultatele unor acte corelative nedesăvîrşite, oprite în drum, caduce. Cine străbate dincolo de eroare, la adevăr, n-are totdeauna conştiinţa că a variat felul activităţii sale intelectuale, rectificînd-o, punînd-o în acord cu obiectul ; adeseori el are conştiinţa că a prelungit activitatea sa, a împins-o mai departe, a întregit-o. Orice cercetător, în oricare ramură a ştiinţei, cunoaşte bine împrejurarea aceasta. Eroarea nu este atunci pentru el produsul unui drum greşit, cît al unei lipse de consecvenţă şi de energie lăuntrică.

3. SPECII DE ACTE ŞI SPECII DE OBIECTE

CARACTERUL INDESCRIPTIBIL AL ACTELOR

Există patru feluri de acte : reprezentarea, gîndirea, simţirea şi dorinţa. Există patru feluri de obiecte : imaginile, abstracţiunile, afectele şi valorile. Reprezentarea cuprinde imagini, gîndirea cuprinde abstracţiuni, simţirea cuprinde afecte, dorinţa cuprinde valori. [1] Deosebirile acestea nu ne întorc nicidecum la vechea psihologie a facultăţilor, deoarece, afirmînd pluralitatea speciilor de acte, nu negăm putinţa întrepătrunderii şi colaborării lor. Dimpotrivă, în realitatea conştiinţei, afirmăm că este greu de găsit vreun moment în care diversele specii de acte să nu fie deopotrivă reprezentate şi coadaptate. Coadaptarea actelor şi obiectelor conştiinţei în orice moment al ei este un fapt elementar de observaţie. Simultaneitatea efectivă a

[1] Clasificarea aceasta urmează, pînă la un punct, pe aceea a lui A. von Meinong. Vd. *Bibliografia.*

actelor conştiinţei nu exclude însă putinţa separării lor teoretice. Tot astfel, convergenţa funcţiunilor organice nu înlătură deloc, pentru fiziolog, posibilitatea de a le distinge şi de a le descrie în parte. Ceea ce incumbă cercetării este numai stabilirea originalităţii, a caracterului ireductibil al fiecăruia dintre actele amintite şi al obiectelor corelative.

Actele nu pot fi însă descrise şi, cu privire la ele, nu este cu putinţă stabilirea originalităţii lor. Originalitatea actelor rezultă din aceea a obiectelor pe care ele le cuprind. Actele nu pot fi descrise, pentru că nu poate fi *descris* decît ceea ce poate fi *observat*. Nu pot fi însă observate decît sau obiecte (configuraţii statice), sau acte (procese) a căror desfăşurare este mai lentă decît actul observaţiei însăşi. Mişcarea unei roţi avînd o viteză superioară vitezei percepţiei nu poate fi observată. Pentru a observa vreunul din actele conştiinţei ar trebui ca, în momentul observaţiei, conştiinţa să se dedubleze în aşa fel încît o parte a conştiinţei să se găsească faţă de cealaltă parte a ei în situaţia necesară observaţiei. Analiza cunoaşte cazuri de observaţie a unui obiect al conştiinţei prin dedublarea ei în act observator şi obiect observabil. Vechea obiecţie împotriva constituirii psihologiei ca ştiinţă, în temeiul pretinsei imposibilităţi a conştiinţei de a se dedubla, a fost infirmată de însăşi dezvoltarea modernă a ştiinţei sufletului. Poate însă conştiinţa să observe propriile ei acte ? Pentru aceasta ar trebui, într-o primă ipoteză, ca actul să se convertească în obiect, adică să înceteze de a fi el însuşi. Sau ar trebui, într-o a doua ipoteză, ca viteza actului de observaţie să fie superioară vitezei actului observat. Şi cum observaţia este un act complex de reprezentare şi de gîndire, ar trebui, pentru ca o observaţie să se constituie, ca actul de reprezentare şi gîndire să aibă o viteză superioară celorlalte acte ale conştiinţei, dacă este vorba a descrie simţirea sau dorinţa, ceea ce nu este niciodată probat. Ar trebui, în fine, dacă ar fi vorba de a descrie actele înseşi ale reprezentării şi gîndirii, ca actele acestea să se desfăşoare în două viteze deosebite, în una certă ca acte observate şi într-o viteză superioară ca acte de observaţie, ceea ce ar fi cu neputinţă, mai cu seamă în acelaşi moment. Pentru aceste motive, actele conştiinţei nu sînt observabile şi nu pot fi descrise.

Cînd un proces (prin urmare şi un act de conştiinţă) nu este observabil, conştiinţa adoptă, pentru a-l descrie, o altă metodă. Ea stabileşte etapele lui, pe care le descrie ca pe nişte obiecte, şi gîndeşte actul drept trecerea ireprezentabilă de la o etapă la alta, de la un obiect la altul. Mai toate procesele naturale se înfăţişează, în descrierile ştiinţei, în acest fel. Dezvoltarea organismelor în epoca prenatală este pentru naturalist o succesiune de etape (obiecte) embriologice. Procesul cristalizării este trecerea unui corp de la starea lui de obiect fluid la aceea de obiect solid. Dezvoltarea organică şi cristalizarea propriu-zise rămîn într-acestea ireprezentabile. Actele conştiinţei nu apar în alt chip. Actul însuşi rămîne sub puterea de reprezentare ; numai etapele lui se înalţă în lumina clară a reprezentării. A descrie un act de conştiinţă înseamnă deci a observa obiectele care punctează cursul desfăşurării lui sau numai obiectului final, acela care îl limitează.

Dar dacă actele nu pot fi descrise, nu pot fi ele trăite, simţite ? Dilthey a făcut din trăirea actelor metoda propriu-zisă în ştiinţele spiritului. Este acesta un caz de alternare a actelor conştiinţei dintr-o categorie despre care ne vom ocupa îndată. Putem însă să spunem de pe acum că cine orientează un act de simţire către obiectele reprezentării, gîndirii sau dorinţei, este firesc să nu cuprindă decît afectele cu care acestea sînt coadaptate. „Trăirea", proclamată ca metoda proprie ştiinţelor spiritului, reprezintă, de fapt, un tip inadecvat de cunoaştere.

4. ALTERNAREA ACTELOR DE CONŞTIINŢĂ

Actele de conştiinţă sînt alternabile. Un act de conştiinţă poate înlocui pe altul în cuprinderea obiectului propriu al celui dintii. Faptul este posibil numai graţie împrejurării, amintite şi mai sus, că actele şi obiectele de diferite specii sînt coadaptate în actualitatea conştiinţei. Cînd însă un act de conştiinţă se îndreaptă asupra unuia din obiectele incorelative, el nu poate cuprinde decît ceea ce acesta din urmă conţine ca obiecte corelative, adaptate la structura obiectului incorelativ. Pot privi,

aşadar, din unghiul oricărui act către orice obiect al conştiinţei, dar nu văd decît ceea ce actului respectiv i se poate arăta, ceea ce el poate aprehenda. „Trăirile", despre care am vorbit la sfîrşitul paragrafului anterior, alcătuiesc un caz din această categorie, întrucît ele înfăţişează rezultatul unui act de simţire orientat asupra unor obiecte ale gîndirii (împiedicată uneori să funcţioneze). Alt caz de alternare al actelor de conştiinţă este acela care se produce cînd reprezentarea se îndreaptă asupra abstracţiunilor, adică asupra obiectelor proprii gîndirii. Rezultatul acestei alternări sînt *schemele*, cu care operează toate ştiinţele. Schema este abstracţiunea cuprinsă de reprezentare sau, mai precis, imaginea adaptată la abstracţiune, adică obiectul actului de reprezentare în funcţiunea sa inadecvată. Acela care, în studiul ştiinţelor, întîmpină scheme acolo unde ar fi aşteptat abstracţiuni, înregistrează împrejurarea ca o nepotrivire a actelor în funcţiune sau ca o substituire a obiectelor căutate, care legitimează neîncrederea relativă în procedeul schematismului.

Dar cazul cel mai general, şi cel mai însemnat, de alternare a actelor de conştiinţă este acela al gîndirii în cuprinderea reprezentărilor, afectelor şi valorilor. Cînd gîndirea se îndreaptă asupra imaginilor, afectelor sau valorilor, ea obţine, la capătul său, conştiinţa că un rest, sîmburele original al imaginii, afectului sau valorii, rămîne necuprins. În această stare de lucruri se întemeiază critica adusă de atîtea ori ştiinţei individualului (epistemologia intuitivă), a afectelor sau valorilor. Căci ceea ce gîndirea cuprinde în imaginea individuală, în afecte şi valori, nu este chiar imaginea, afectul sau valoarea, ci numai abstracţiunea coadaptată în structurile conştiinţei dominate de reprezentare, afect sau valoare. Conştiinţa poate cuprinde imaginile, afectele sau valorile, prin actele corelative ale reprezentării, simţirii şi dorinţei, dar nu poate teoretiza asupra lor decît într-o formă relativ inadecvată, pe care o cercetare serioasă trebuie s-o mărturisească cu toată sinceritatea.

În sfîrşit, un alt caz de alternare a actelor de conştiinţă îl reprezintă valoarea cuprinsă de alte acte decît dorinţa, adică de reprezentare, simţire sau gîndire. Rezultatele atinse de aceste

acte incorelative se cuvine a fi descrise cu preciziune, deoarece ele sînt adeseori confundate cu valorile înseşi, adică cu obiectele proprii ale dorinţei.

a) Miturile

Miturile sînt valori cuprinse de reprezentare, adică imagini coadaptate la structura valorii sau valori cuprinse prin funcţiunea unui act inadecvat. Clasicismul modern vedea în mituri simple imagini poetice, obiecte ale actului de reprezentare. A fost un mare progres al cercetării cînd, în veacul al XVIII-lea, Giambattista Vico a recunoscut în mituri rezultatul unui act inadecvat. Pentru Vico şi pentru întreaga lui descendenţă teoretică, pînă la romanticii germani, mitul era o concepţiune abstractă relativă la structura universului sau la originea lucrurilor, cuprinsă printr-un act de reprezentare. Multă vreme mitul a trecut drept abstracţiunea văzută ca imagine sau, cum sîntem mai îndreptăţiţi a spune în lumina precizărilor aduse aci, drept imaginea coadaptată cu abstracţiunea în structura unui anumit moment al conştiinţei. Este, într-acestea, un rezultat al cercetării moderne descoperirea că mitul este altceva sau, în tot cazul, mai mult decît o explicaţie teoretică a lumii, văzută de imaginaţie. Din vechea definiţie a mitului rămîne, pentru noi, numai înţelegerea lui drept un obiect incorelativ al reprezentării sau drept obiectul unui act inadecvat. Alternarea actelor de conştiinţă, prezentă în mituri, nu se produce între reprezentare şi gîndire, ci între reprezentare şi dorinţă. De cînd Georges Sorel, în ale sale *Reflecţiuni asupra violenţei*, a pus în lumină, prin scăpărarea unei intuiţii geniale, caracterul activ al miturilor, adică puterea lor de a mobiliza şi orienta dorinţa, ştim mai bine că mitul este valoarea cuprinsă de reprezentare, adică imaginea coadaptată cu valoarea. În cîmpul de conexiuni şi coadaptări ale imaginilor mitice se lămuresc totdeauna unele valori : fecunditatea (mitul lui Dionysos, Ceres şi Adonis), prietenia (Castor şi Pollux), iubirea şi fidelitatea (Amor şi Psyche, Hero şi Leandru, Baucis şi Philemon), victoria asupra morţii (Orfeu şi Eurydice, Admet şi Alceste) etc. Există mituri economice (Argonauţii), ale cunoaşterii (Oedip) şi ale civilizaţiei

(Prometeu). Vechea teorie asupra miturilor, ca abstracţiuni cuprinse prin reprezentări inadecvate, a permis gruparea legendelor mitologice după sectoarele naturii, presupuse a fi explicate prin ele. S-a vorbit astfel despre mituri în legătură cu marea şi rîurile, cu munţii, pădurile şi cîmpiile, cu lumea olimpiană şi cu cea infernală etc. Mai potrivită cu firea adevărată a miturilor va fi însă gruparea lor axiologică, pe care viitorul este probabil că o va construi odată.

b) Afectele posesiunii şi ale aprobării

Nu numai reprezentarea poate încerca să cuprindă valorile. Celelalte acte ale conştiinţei, în funcţiune inadecvată, pot şi ele să se orienteze asupra valorilor. Aşa, de pildă, simţirea. Cînd însă simţirea se îndreaptă asupra valorilor, ea nu cuprinde valorile înseşi, ci numai acele afecte care sînt conexate şi coadaptate cu ele. Le numim pe acestea din urmă *afectele posesiunii*. Căci dacă valorile propriu-zise sînt obiectele corelative ale dorinţei, atunci afectele pe care le pot încerca în legătură cu ele, prin actul simţirii, sînt acele ale posesiunii, ale perspectivei acesteia, ale imposesiunii sau ale pierderii lucrului dorit. Distingem printre aceste afecte pe acela al posesiunii realizate, plăcerea, voluptatea sau fericirea posesiunii, după însemnătatea obiectului posedat, făgăduinţa posesiunii adevărate sau dorul după posesiunea posibilă dar îndepărtată, teama pierderii cu putinţă şi teroarea pierderii iminente (cînd posesiunea ameninţată este de un mare preţ), tristeţea sau deznădejdea pierderii iremediabile etc. Mulţi teoreticieni ai valorilor, veniţi din tabăra psihologismului, au confundat valoarea cu afectele posesiunii, mai cu seamă cu afectul posesiunii realizate şi depline, făcînd din valoare un fel de calitate secundară a lucrurilor, obţinută prin proiectarea asupră-le a afectului posesiunii lor. Valoarea ar fi aureola pe care o împrumută lucrurilor satisfacţia posesiunii lor sigure, posibile sau ameninţate. Iată însă că faptul de observaţie al alternării actelor de conştiinţă ne permite să distingem acum între afectele posesiunii, adică afectele conexate şi coadaptate cu obiectele dorinţei, şi valorile propriu-

zise, de a căror fire adevărată ne apropiem, în chipul acesta, cu un pas mai mult.

În sfîrşit, printre afectele pe care le cuprindem prin actele de simţire orientate asupra valorii, distingem pe acelea ale *aprobării* şi *adeziunii* ; în timp ce simţirea cuprinde în legătură cu obiectele gîndirii afectul *evidenţei*. Între aprobare şi adeziune, pe de o parte, şi evidenţă, pe de alta, există întreaga diferenţă dintre sentimentul valorii şi acel al abstracţiunii. Declarăm că o abstracţiune, un adevăr oarecare al ştiinţei, este evident, şi înţelegem prin aceasta că el se *impune* inteligenţei noastre. *Aprobăm* însă o valoare şi înţelegem, de data aceasta, că dorinţa noastră *nu poate* să nu se orienteze asupra valorii ei corelative îndată ce o descoperă. Evidenţa este semnul afectiv al unei acţiuni exercitate dinafară asupra spiritului ; aprobarea este semnul afectiv al unei acţiuni pornite din interiorul spiritului. Spiritul suportă evidenţa, nu o produce. În aprobările sale, spiritul se resimte însă în activitate ; el este factorul activ al aprobărilor lui. Spunem, din această pricină, că *primim* o evidenţă, dar *dăm* o aprobare. Cînd dorinţa cuprinde, la capătul actului său, o valoare, el o recunoaşte ca atare, o aprobă şi, în acelaşi timp, şi-o însuşeşte, aderă la ea, îşi propune s-o caute şi s-o regăsească mereu. Afectul aprobării se întovărăşeşte astfel cu acel al adeziunii şi, în trăirea acestor afecte, orice conştiinţă recunoaşte semnul că a cuprins unele valori.

c) Judecăţile de valoare şi despre valori

Reversibilitatea alternanţelor

Gîndirea este al treilea act care poate, prin funcţiune inadecvată, să se orienteze asupra valorilor. Ceea ce gîndirea cuprinde însă, în cazul acesta, nu este valoarea, ci abstracţiunea coadaptată cu ea, devenită predicat, subiect sau predicat şi subiect al unei judecăţi. Numim *judecată de valoare* aceea în care valoarea este predicatul judecăţii. Exemple : Acest tablou este *frumos ;* fapta lui M. Scaevola este *vitejească ;* caracterul lui Schiller este *nobil* etc. Numim *judecăţi despre valori,* acelea în care subiectul sau subiectul şi predicatul sînt valori. Exem-

ple : *valorile* sînt polare : *frumosul* este contemplabil ; *adevărul* este *superior utilului* etc. Cine formulează una din aceste judecăţi nu atinge valorile înseşi, care nu pot fi cuprinse ca obiecte corelative decît de actele de dorinţă, ci numai abstracţiunile conexate şi coadaptate cu ele. Împrejurarea devine evidenţă în acele cazuri cînd pot formula o judecată al cărei predicat să fie o „valoare", fără ca acest predicat să fie o valoare propriu-zisă, adică un obiect cuprins de un act adecvat de dorinţă. Aşa, de pildă, cineva poate spune că o cunună de diamante este un lucru foarte preţios, fără ca vorbitorul, în modestia gusturilor şi nevoilor sale, să dorească cununa de diamante. Toate judecăţile pe care le formulează istoricul în legătură cu valoarea faptelor, ideilor sau caracterelor trecutului prezintă această particularitate. Ele nu cuprind în relaţiile lor valorile înseşi, care nu sînt niciodată obiecte ale gîndirii, ci numai abstracţiunile coadaptate cu ele. De asemeni, toate judecăţile pe care le stabileşte ştiinţa valorilor (axiologia) nu au ca subiecte, ca predicate sau ca subiecte şi predicate, valori propriu-zise, care nu pot fi decît obiecte corelative ale dorinţei, ci numai abstracţiuni coadaptate cu valorile, singurele obiecte posibile ale gîndirii orientate asupra valorilor. Gîndirea nu poate cuprinde, aşadar, valoarea decît în această formă inadecvată. Conştiinţa nu poate să se îndrepte asupra valorilor propriu-zise decît prin acte adecvate de dorinţă, dar atunci renunţă să teoretizeze asupra lor, sau consimte să le gîndească într-o formă inadecvată şi, numai cu această rezervă, poate ajunge la o teorie a valorilor.

Alternările actelor conştiinţei sînt însă *reversibile*. După cum gîndirea se poate substitui dorinţei, tot astfel dorinţa se poate substitui gîndirii. Este ceea ce se întîmplă ori de cîte ori acela care ia cunoştinţă de o judecată de valoare sau de o judecată despre valori încearcă să cuprindă abstracţiunile respective prin acte de dorinţă, convertindu-le astfel în valori propriu-zise. Cînd cuiva i se comunică judecata relativă la tăria de caracter a lui M. Scaevola, poate să înregistreze *ideea* acestei tării ca pe un obiect al dorinţei sale, al aspiraţiei sale morale şi cuprinde atunci o valoare propriu-zisă, care nu este în nici un chip *formulabilă* în judecăţile istoricului, dar care poate fi *înviată* de conştiinţa cititorului de scrieri istorice. Tot astfel,

cînd într-o axiologie aflăm că frumosul este o valoare de contemplaţie (Rickert), pot să execut acţiunea de reversiune a alternanţelor, înviind această abstracţiune ca valoare. Cei care studiază istoria sau axiologia, într-un spirit viu, practică necontenit aceste reversiuni ale alternanţelor. De aceea, poziţia celui care studiază ştiinţele axiologice este deosebită de a aceluia care cercetează ştiinţele abstracte relative la un domeniu indiferent faţă de valoare, cum este vastul domeniu al naturii. În timp ce acesta din urmă nu trebuie să depună decît efortul actului de gîndire, axiologul trebuie să depună sforţarea îndoită a alternării dorinţei prin gîndire şi a gîndirii prin dorinţă. Fără încercarea de a învia valoarea sub abstracţiune, axiologia ar fi o ştiinţă moartă.

5. VALORI ŞI BUNURI

Valorile nu sînt, după firea lor proprie, nici mituri, nici sentimente ale posesiunii, nici subiecte sau predicate ale judecăţilor de valoare. Valorile sînt obiecte ale dorinţei. Dorinţa cuprinde valorile ca pe obiectele ei corelative. Ea le cuprinde ca pe nişte obiecte categoriale, a căror expresie în limbă este totdeauna un substantiv. S-ar putea totuşi spune că dorinţa nu cuprinde decît lucrurile, fiinţele şi faptele omeneşti concrete capabile s-o îndestuleze, sau acele calităţi determinate pentru care aceste lucruri, fiinţe sau fapte sînt rîvnite. Cine doreşte să-şi astîmpere setea îşi reprezintă apa sau acele calităţi ale apei prin care setea sa poate fi astîmpărată. Acela care doreşte să-şi mîngîie singurătatea îşi reprezintă prietenul sau acele însuşiri ale prietenului prin care singurătatea lui poate fi mîngîiată etc. În realitate însă nimeni nu-şi poate reprezenta într-un om un prieten sau calităţile care îl învrednicesc cu acest nume, dacă în prealabil n-a cuprins prietenia. Există prieteni numai pentru că există prietenie. Numai pentru că există armonia, unele opere de artă sînt înregistrate ca armonioase. Numai pentru că dorinţa, în unele din orientările ei, cuprinde austeritatea, unii oameni sînt aprehendaţi ca austeri. Valoarea-substantiv este totdeauna antecedentul valorii-adjectiv sau a

acelor lucruri, ființe sau fapte determinate prin însușirile denumite de valorile-adjective și care, din această pricină, pot fi numite *bunuri*. Toate încercările de a explica originea și *formația* valorilor, de pildă a valorilor noastre morale sau estetice, prin experiența bunurilor culturii, pornesc de la o falsă punere a problemelor. Căci pentru ca anumite ființe sau fapte să fie cuprinse, de pildă, ca juste sau caritabile, este necesar ca justiția sau caritatea să fie constituite ca valori în conștiința noastră. Valorificarea lucrurilor, adică cuprinderea lor ca bunuri, presupune antecedența valorii. Valorile nu sînt deci produsul experienței sociale a bunurilor. Această experiență este în realitate condiționată de prezența în conștiință a valorilor. Nu vom spune totuși că valorile sînt niște spețe imuabile și că ele n-au nici o viață istorică. Există, fără îndoială, o istorie a valorilor morale, estetice, religioase ; dar aceasta numai pentru că actele de dorință sînt succesive, intermitente, alternabile. Istoria binelui, a frumosului și a sacrului înfățișează aventurile conștiinței apetitive a omului, procedînd prin cuceriri treptate, interceptate de momente de eclipsă sau de alternări ale dorinței cu alte acte aprehensive ale spiritului.

6. POSIBILITATEA VALORILOR PURE

Posibilitatea valorilor pure, adică a unor valori cuprinse de conștiință fără nici o conexiune cu un suport concret, este unul din punctele mai mult contestate de teoriile axiologice moderne. Se pune, în adevăr, întrebarea : ce poate fi frumosul, binele sau adevărul în afară de acele aspecte pe care, pentru un motiv oarecare, le declarăm frumoase, bune sau adevărate ? Experiența ne-ar prezenta opere de artă frumoase, fapte bune sau judecăți adevărate, dar niciodată frumosul, binele și adevărul în stare pură, adică niște valori lipsite de orice suport concret. Acei care fac această observație adaugă că teoria așa-ziselor valori pure alcătuiește o adevărată „mitologie", pe care omul de știință, atent la constatările experienței, trebuie neapărat s-o infirme.

Față de aceste puncte de vedere ale empirismului, se poate observa totuși că una din preocupările străvechi ale filozofiei a fost să definească tocmai acele valori pure a căror posibilitate este astăzi aprig contestată. Definiția ideilor morale, în speculația socratică și platonică, este o dovadă că valorile pure, frumosul, binele, iubirea, cumpătarea, vitejia etc. pot fi niște obiecte ale conștiinței, chiar în afară de conexiunea lor cu un suport concret. Dacă n-ar fi așa, întreaga dialectică platonică ar fi o vorbărie goală, fără obiect, din care omul de știință n-ar putea să folosească nimic. În acest sens, încă de acum două sute de ani, Voltaire adresa ironiile sale acelora care speculează asupra frumosului pur, *to kalon* al vechilor gînditori greci, despre a cărui fire nu pot cădea de acord, tocmai pentru că frumosul nu este altceva decît obiectul concret al unor dorințe particulare, variabile de la individ la individ. Există însă unii gînditori care nu îmbrățișează relativismul radical al unui Voltaire și care conced valorilor pure o existență, dar una derivată și secundară. Valorile pure ar fi, pentru aceștia, concepte ale inteligenței, produse ale generalizării aplicate asupra materiei experiențelor axiologice particulare. Posibilitatea valorilor pure trebuie deci dovedită, mai întîi împotriva *relativismului,* apoi împotriva *nominalismului* axiologic.

Împotriva celui dintîi din aceste puncte de vedere se poate face observația că, pentru a putea fi recunoscut ca valabil, relativismul ar trebui să probeze că valorile apar în conștiință în forme variabile, deși ele sînt cuprinse prin același tip de acte. Iată însă o dovadă pe care relativismul axiologic nu o încearcă niciodată. Adevărul pare a fi, dealtfel, cu totul altul. Variația valorilor pare a proveni din caracterul alternabil al actelor care le cuprinde. Dacă idealul de frumusețe al evului mediu este altul decît acela al Renașterii, împrejurarea nu provine din inexistența unui frumos pur, ci din aceea că această valoare pură este sesizată mereu din alte unghiuri, în alte dispoziții ale spiritului, de fiecare dată prin alte acte ale lui. Relativismul valorilor nu provine din firea lor, ci din aceea a actelor cu care ne apropiem de ele. Sarcina științelor axiologice este însă tocmai să reducă marea varietate a valorilor, deosebind între actele inadecvate și cele adecvate și să ajute astfel lucrării de

cuprindere a valorilor pure. Dealtfel, relativismul nu este niciodată o poziţie teoretică bine gîndită pînă la capăt. Căci dacă relativismul constată că valorile apar în forme particulare şi variabile, el ar trebui să recunoască implicit existenţa unor valori generale şi permanente, adică a unor valori pure, care, în anumite condiţii, se particularizează şi variază. Particularitatea şi variabilitatea sînt, fiecare în parte, termeni corelativi, adică termeni care nu pot fi gîndiţi decît în corelaţie cu generalitatea şi permanenţa. Afirmaţia existenţei valorilor particulare şi variabile implică deci pe aceea a valorilor generale şi permanente, specificate în forma celor dintîi. Relativismul nu gîndeşte însă particularitatea şi variabilitatea ca pe nişte termeni care presupun generalitatea şi permanenţa, adică nu-i gîndeşte pînă la capăt. El afirmă existenţa unei particularităţi şi variabilităţi în sine, *absolute*, ceea ce alcătuieşte o poziţie incontestabil absurdă, pe care o gîndire consecventă nu poate decît s-o respingă.

În al doilea rînd, nu pare mai bine gîndită nici poziţia care vede în valori produsele generalizării exercitate asupra materiei concrete a bunurilor particulare, date în experienţa fiecăruia din noi. Nominalismul axiologic presupune că valorile sînt produsul experienţei bunurilor. Absurditatea acestei axiome a fost denunţată însă din paragraful anterior, unde am arătat că un lucru nu poate fi cuprins ca bun decît în raport cu o valoare. Valorile sînt condiţia existenţei bunurilor. Fără prezenţa în conştiinţă a valorilor, unele lucruri n-ar putea fi înregistrate ca bunuri. Astfel, nu experienţa bunurilor condiţionează pe aceea a valorilor, ci, dimpotrivă, experienţa valorilor condiţionează pe aceea a bunurilor.

S-ar putea totuşi spune că nu experienţa bunurilor, ci simpla experienţă a lucrurilor şi persoanelor produce valoarea. Trăind într-un anumit mediu de lucruri şi persoane, experimentînd anumite raporturi morale şi sociale, conştiinţa ar resimţi cum, la un moment dat, se degajează pentru ea semnificaţia anumitor valori. Din experienţa războiului s-ar forma valoarea vitejiei ; din experienţa vieţii de familie s-ar forma valoarea purităţii morale etc. Cine gîndeşte astfel presupune însă că există posibilitatea unei treceri de la indiferenţă la valoare, că valoarea s-ar forma din materia unor experienţe indiferente.

O astfel de presupunere nu este însă mai puţin eronată decît aceea care ar pretinde că ideea de lumină s-ar forma din experienţa întunericului. Între indiferenţă şi valoare nu există simplul raport de la particular la general, de la experienţă la idee, ci o completă eterogenie, determinată de faptul că imaginile sau abstracţiunile indiferente sînt cuprinse de actele de reprezentare sau de gîndire ale conştiinţei, în timp ce valorile sînt cuprinse de actele ei deziderative. Valorile nu se pot deci forma din experienţele indiferente ale conştiinţei. Ele sînt în conştiinţă nişte obiecte ireductibile, cuprinse prin acte adecvate.

7. BUNURI, LUCRURI, PERSOANE

Bunurile sînt lucruri valorificate, lucruri în care dorinţa cuprinde valori. Valorile se găsesc *în* bunuri şi conştiinţa le cuprinde *în* ele. Spunem, din această pricină, că bunurile au o *adîncime*, în timp ce toate celelalte lucruri, care nu sînt bunuri, sînt lipsite de adîncime, sînt *superficiale*. Nu este vorba, desigur, de adîncime ca dimensiune spaţială, ci de o adîncime ontologică, adică de un mod de a fi al lucrurilor pe care îl exprimăm printr-un simbol spaţial.

Un lucru este, pentru conştiinţa care şi-l reprezintă, o suprafaţă rezistentă. Reprezentarea se opreşte la suprafaţa lucrurilor, pe cînd dorinţa pătrunde în adîncimea bunurilor. S-ar putea spune că suprafaţa lucrurilor respinge reprezentarea întocmai ca şi pe voinţa noastră, în vreme ce adîncimea bunurilor absoarbe dorinţa. O lume alcătuită exclusiv din lucruri ar fi o lume fără perspective, fără ecou, fără profunzime, aşa cum este oarecum universul orbilor din naştere, operaţi de curînd. O astfel de imagine a construit pozitivismul, făcînd din lume ansamblul situat într-un singur plan al tuturor senzaţiilor coexistente şi succesive. În icoana unei astfel de lumi, bunurile şi valorile, adică lucrurile adînci şi adîncimea lucrurilor, nu ocupă nici un loc. Universul pozitivist este un univers superficial. Pentru a înţelege mai bine deosebirea dintre lucruri şi bunuri, să presupunem un lucru aprehendat de obicei ca bun şi care, printr-o alternare a actelor conştiinţei, ar fi cuprins de

reprezentare ca simplu lucru : bunul respectiv s-ar comprima deodată, reducîndu-se la un singur plan, vidîndu-se de orice adîncime. Dacă un tablou, în loc să fie cuprins de apetenţa estetică drept bun estetic, ar fi cuprins de reprezentare ca simplu lucru, tabloul n-ar mai fi altceva decît o bucată de pînză vopsită, fără o structură în adîncime, adică fără nici o valoare. Dacă însă tabloului îi recunosc un preţ artistic, împrejurarea se datoreşte faptului că actul adecvat al dorinţei pătrunde în adîncimea lui, într-un plan mai afund decît suprafaţa, acolo unde conştiinţa găseşte, de fapt, valorile estetice : expresia figurii sau peisajul reprezentat de tablou, temperamentul artistului, stilul artei lui etc.

Evident, nu orice lucru este un bun. Actul valorificator, adică actul prin care conştiinţa cuprinde valoarea în bun, nu poate să se exercite asupra oricărui lucru. Lucrul trebuie să aibă o anumită structură pentru ca spiritul să poată cuprinde valoarea în el. Chiar o simplă bucată de piatră nu este cuprinsă ca un bun, de pildă ca un element de construcţie, decît pentru că are o structură în acelaşi timp rezistentă şi friabilă. Valoarea economică a pietrei transpare astfel în însuşirile superficiale ale structurii sale, pe care le desemnăm de obicei prin valorile adjective. Suprafaţa lucrurilor care sînt şi bunuri este *expresivă* pentru valorile care o locuiesc în adîncime. Valorile-adjective sînt expresia valorilor-substantive. Actul valorificator al dorinţei pătrunde în adîncimea lucrurilor, unde cuprinde valoarea, pentru că suprafaţa lor o invită s-o facă, pentru că această suprafaţă o *absoarbe*. Nu putem deci spune că surprinderea bunurilor ar fi rezultatul unui act pur subiectiv de valorificare, îndreptat asupra unor lucruri indiferente în sine. Actul valorificator porneşte totdeauna de la datele obiective ale structurii. Anumite lucruri sînt deci bunuri chiar înainte ca actul valorificator să le cuprindă ca atare. Dorinţa *descoperă* bunurile, nu le *creează*.

Lucrurile care *cer*, prin calităţile structurii lor superficiale, prin expresia lor, pătrunderea actului valorificator în adîncime, sînt bunuri. Există însă anumite alcătuiri care ne opun şi ele o suprafaţă rezistentă, întocmai ca lucrurile, dar care nu ne *cer*, ci ne *constrîng* să pătrundem în adîncimea lor. Acestea sînt per-

soanele. Suprafața persoanelor este totdeauna expresivă, nu numai uneori, ca a lucrurilor. Persoanele au totdeauna o adîncime. Ele au totdeauna o valoare sau o nonvaloare. Persoanele sînt totdeauna bunuri sau dimpotrivă. Actul valorificator pătrunde neapărat în stratul lor mai adînc. Nu ne putem sustrage obligației de a valorifica persoana : trebuie în chip necondiționat să luăm atitudine față de ea. O persoană nu este niciodată axiologic indiferentă (așa cum poate fi lucrul). Dar persoana nu este numai un obiect al valorificării noastre obligatorii, dar și un centru de valorificări proprii. Din întretăierea valorificărilor noastre, orientate asupra persoanei, cu valorificările ei proprii apare o serie de rezultate, pe care o teorie a valorilor trebuie să le descrie cu precizie. Asupra structurii axiologice a acestor rezultate vom reveni într-un alt paragraf.

8. SUBALTERNAREA ACTELOR VALORIFICATOARE ȘI ORDINEA LOR

După cum actele conștiinței sînt alternante, adică se pot înlocui unele pe altele, în așa fel încît obiectul corelativ al unuia din ele poate fi cuprins în formă inadecvată de oricare din celelalte, tot astfel diversele acte de dorință se pot înlocui între ele. Spunem atunci că actele de dorință sînt *subalternante*. Anticipînd asupra rezultatelor ulterioare ale cercetării, să considerăm actul deziderativ economic, estetic, moral. Fiecare din aceste acte cuprinde cîte un obiect corelativ, și anume valoarea economică, estetică și morală. Aceste valori pot fi cuprinse în ele însele sau în profunzimea unui bun. În acest din urmă caz, actul de dorință ia numele de act valorificator. Actul deziderativ economic poate să se îndrepte uneori asupra valorii estetice sau morale. Actul estetic poate să se îndrepte asupra valorii morale sau economice. Actul moral poate să se îndrepte asupra valorii economice sau estetice. În toate aceste cazuri, actele respective nu cuprind decît acele din propriile lor valori corelative care sînt conexate și coadaptate cu valorile dominante într-o anumită structură axiologică. Tot astfel, cînd actele valorificatoare se îndreaptă asupra unui alt bun decît acela care îi este în mod

propriu corelativ, el cuprinde din acel bun numai acele valori ale lui care sînt conexate cu valoarea centrală a bunului respectiv. Aşa, de pildă, actul valorificator economic poate să se îndrepte asupra unui bun estetic, dar atunci el nu cuprinde valoarea estetică a acestuia, ci acea valoare economică a lui, coadaptată cu cea dintîi. Un negustor poate să considere un tablou ca o marfă, adică să valorifice tabloul ca pe un bun economic. Dar acest bun economic este altceva decît o bucată de pînză vopsită, care ar putea fi procurată din comerţ. Tabloul poate deveni, prin valorificare economică, o marfă, dar o marfă artistică, avînd un alt preţ şi o altă circulaţie decît simpla pînză vopsită. Valoarea economică ni se arată a fi suferit astfel contaminările valorii estetice, cu care se găseşte coadaptată în unitatea aceleiaşi structuri. Alteori avem de-a face cu subalternarea inversă. Actul valorificator estetic se poate îndrepta asupra unui bun economic, de pildă asupra unei case sau a unei maşini, dar atunci el nu cuprinde în acestea decît acele valori estetice care sînt conexate şi coadaptate cu valoarea economică. Valorificările arhitecturii cuprind deseori esteticul conexat şi coadaptat cu economicul. O casă de locuit, nişte hale, o gară sînt declarate atunci frumoase numai pentru că realizează armonia spaţiului lor cu scopul practic (economic) pe care acest spaţiu trebuie să-l deservească. Aşa-zisa „arhitectură funcţională" reprezintă un caz de valorificare estetică a economicului. Alteori actul economic se poate îndrepta asupra bunului moral. Virtutea etică a cumpătării poate fi apreciată de un economist ca un bun economic, prin cuprinderea economicului conexat şi coadaptat cu moralul. În cercetările sale asupra formării burgheziei moderne, Werner Sombart ne-a dat multe exemple din această categorie, cuprinzînd din unghiul său de economist bunurile morale (fapte sau caractere) care au făcut posibile primele acumulări de capital în Italia Renaşterii şi în nordul Europei. Bunul etic nu este însă, în cazuri ca acestea, cuprins în forma lui adecvată, ci în coadaptările lui cu bunul economic. Există, tot astfel, bunuri morale cuprinse de acte estetice, ca în aşa-numita moralitate estetică („sufletul frumos" al lui Goethe), sau bunuri estetice cuprinse de actul moral, ca atunci cînd se vorbeşte despre moralitatea artei. În toate aceste cazuri însă acel care

execută astfel de acte sau care le întîlnește în sfera de aprecieri ale altei persoane înregistrează împrejurarea cu conștiința unei anumite inadecvări a actului valorificator.

Dar deși actele valorificatoare pot cuprinde și alte bunuri decît acele care îi revin în mod propriu, aceste acte nu se pot îndrepta asupra oricăror bunuri. Unele însușiri ale structurii bunurilor, relevînd prezența profundă a unei valori coadaptate, sînt absolut necesare pentru ca actul valorificator inadecvat să dea un anumit rezultat. Așa, de pildă, o operă de artă poate fi cuprinsă și de actul valorificator economic, nu însă și frumusețea cerului înstelat sau un răsărit de soare. Este imposibil a valorifica aceste aspecte ale naturii ca pe niște mărfuri, adică drept niște bunuri care pot fi schimbate cu bani și care pot circula. Virtutea cumpătării sau a hărniciei pot fi valorificate și prin acte economice, nu însă sfințenia sau vitejia.

Pe de altă parte, deși același bun poate fi valorificat prin acte deosebite, acestea nu pot intra în funcțiune în chip întîmplător și nu se pot succeda în orice ordine. Actul economic nu se poate îndrepta asupra bunului estetic decît după ce acesta a fost valorificat prin actul estetic adecvat. O operă de artă poate fi valorificată ca o marfă, dar ca o marfă artistică, adică numai după ce a fost valorificată ca un bun estetic. Tot astfel, actul economic se poate îndrepta asupra bunului moral numai după ce bunul moral a fost valorificat ca atare : cumpătarea poate apărea și ca un bun în procesul economic, dar numai după ce, în prealabil, a fost apreciată ca o virtute a caracterului. Există deci o subalternanță a actelor valorificatoare. Dar există și o ordine a acestor subalternanțe.

II. CARACTERELE VALORILOR

1. ACTUL DE DORINȚĂ ȘI VALOAREA

Actul de dorință cuprinde valoarea. În ordinea momentelor conștiinței, dorința anticipează, așadar, valoarea. Concluzia aceasta, pregătită de toată expunerea anterioară, se izbește de unele dificultăți teoretice, pe care se cuvine a le înlătura înainte de a cerceta caracterele valorii printre celelalte obiecte ale conștiinței. Autonomiștii valorii, adică acei teoreticieni care consideră valorile ca pe niște esențe ontologice, susțin anterioritatea valorii față de actele care le cuprind, eventual față de dorință. Din punctul de vedere al autonomiștilor, valorile nu apar pentru că există dorința care le cuprinde, ci dorința există pentru că valoarea o poate trezi. Dorim pentru că sînt valori. Dorim să ne hrănim și să ne îmbrăcăm, să cunoaștem adevărul și să ne bucurăm de frumusețe, să ne desăvîrșim prin iubire și credință, pentru că valorile conservării proprii, ale adevărului și frumuseții, ale iubirii și credinței, sînt date, *sînt*. Dorința n-ar cuprinde deci valoarea, ci valoarea ar trezi și ar orienta dorința.

Dacă ar fi așa, ar trebui ca toate dorințele să fie condiționate de o valoare oarecare, ca peste toate, fără excepție, să lumineze o zare axiologică. În realitate însă, în conștiința omului există numeroase dorințe care nu sînt condiționate de valori și cărora, pentru acest motiv, le dăm numele de nevoi, înclinații, apetențe obscure. Psihologia a descris adeseori fenomenul acelei tulbure apetențe sexuale, o nevoie irațională și neluminată încă de conștiința vreunei valori, care apare în sufletul adolescenților. Cînd o asemenea nevoie se declară, ea se îmbracă în forme de manifestare inaxiologice, încît propria conștiință evoluată a omului matur de mai tîrziu rămîne uimită de nedemnitatea obiectelor către care se îndreptau acele prime erupții ale dorinței.

Nu putem spune, în fața unui astfel de caz, că ceea ce apare adultului luminat ca o valoare negativă a putut apărea adolescentului ca una pozitivă și că, oricum, chiar în acel moment al vieții, valoarea (fie ea și rău înțeleasă) a condiționat dorința. O asemenea obiecție n-ar putea fi făcută, mai întîi din însuși punctul de vedere al autonomiștilor, deoarece valorile sînt, pentru aceștia, spețe fixe, sustrase dezvoltării empirice a sufletului individual. Dar obiecția amintită este nevalabilă și pentru cuvîntul că, după cum vom vedea îndată, valoarea este o structură *exogenă*, în timp ce resortul apetenței amintite este evident *endogen*. Obscura apetență sexuală nu este determinată de conștiința vreunei valori oarecare, anticipînd actele și orientîndu-le ; ea nu este nici condiționată de vreo apreciere, călăuzită de oarecare criterii, asupra obiectului în care acea nevoie se satisface. Apetența despre care vorbim este, ca să spunem așa, o manifestare a spontaneității psiho-fiziologice, o mișcare izbucnită din profunzimile organismului, nu una călăuzită dinafară de o valoare. Numeroase sînt, dealtfel, cazurile de apetență obscură, în care nu putem lămuri motivarea printr-o valoare. Pe toate instinctele omului se dezvoltă dorințe inaxiologice. Originile dorinței sînt totdeauna obscure și indiferente față de valoare. Valoarea este, în evoluția filogenetică, o cucerire relativ tîrzie a conștiinței apetente.

Existența formelor obscure ale dorinței dovedește că valoarea nu precede dorința și nu o condiționează. Valoarea urmează dorinței, așa cum orice obiect urmează actului care o cuprinde. Apetențele obscure sînt acte rudimentare și caduce, care nu și-au atins obiectul lor. Toate actele de dorință, întreaga viață axiologică a omului se dezvoltă din tulpina instinctelor. Dar unele din aceste acte rămîn obscure, adică nu străbat pînă la lumina obiectului axiologic, în timp ce altele ating acest obiect și pătrund la lumina lui. Dacă totuși valoarea pare uneori a orienta dorința, și anume în formele cele mai înalte ale voinței, lucrul se datorește acelei complicații a vieții sufletești care face ca valorile cuprinse mai întîi prin acte de dorință să fie încorporate apoi sferei de motive a individului, în forma unor principii generale ale acțiunii raționale.

2. EXCENTRICITATEA VALORILOR

Primul caracter al valorilor este *excentricitatea* lor. Înțelegem prin excentricitate acea însușire a unora din obiectele conștiinței de a fi cuprinse de actele lor corelative sub forma unor structuri exterioare conștiinței însăși. Axiologia vorbește uneori, în același înțeles, despre *obiectivitatea valorilor*, dar cum acest termen poate fi întrebuințat pentru a denumi însușirea cea mai generală a tuturor obiectelor, adică însușirea lor de a fi obiecte, preferăm termenul mai special de excentricitate. Excentrice nu sînt numai valorile, dar și imaginile și abstracțiunile. Cine cuprinde, prin acte de reprezentare adecvate, imaginea unei păduri, a unei case, a unui copac, și le reprezintă ca pe niște lucruri aparținînd unei regiuni situate în afară de sfera propriei lui organizări sufletești. Desigur, aci ar putea interveni distincțiile fenomenologiei, pentru a ne face atenți că imaginea este un fenomen al conștiinței și numai „obiectul intențional" al acesteia, adică o anumită pădure pe care o „înțeleg" prin imaginea mea, pădurea de la Băneasa sau Comana, aparține sferei externe. Distincția aceasta este însă un rezultat al analizei, nu o dată imediată a conștiinței. Nimeni nu-și reprezintă o imagine cu sentimentul că ea este un simplu fenomen al conștiinței. Imaginile sînt reprezentate în spațiu, ca niște existențe spațiale și, prin urmare, în lumea externă. Tot astfel, acela care, prin acte adecvate ale gîndirii, cuprinde noțiunea generală de animal sau plantă, asemănarea sau deosebirea dintre anumite lucruri, raportul statistic dintre bunurile posedate de un grup social și numărul nașterilor petrecute în interiorul lui, legea presiunii lichidelor și aceea a căderii corpurilor etc., le gîndește ca pe niște structuri, relații sau procese existînd sau funcționînd în afară de conștiința gînditoare. Analiza poate ajunge la concluzia că noțiunile sînt produsul unor elaborări mintale, că asemănarea sau deosebirea sînt numai rezultatele considerării lucrurilor din anumite puncte de vedere, că raporturile statistice sau legile mecanice nu sînt altceva decît efectele chipului în care cineva unifică impresiile sau cunoștințele sale despre anumite lucruri. Dar toate aceste constatări, țintind să situeze noțiunile sau raporturile și legile abstracte în interiorul conștiinței subiective și

să anuleze, astfel, caracterul excentricităţilor lor, sînt nişte concluzii ale analizei, nu nişte date imediate ale gîndirii, adică ale actelor prin care conştiinţa cuprinde obiectele respective. Dacă ne constrîngem să considerăm numai aceste date imediate, fără să le interpretăm, fără să facem vreo ipoteză cu privire la modul în care ele au apărut în conştiinţă, atunci animalul, asemănarea lucrurilor sau legea căderii corpurilor ne apar, prin fiinţa şi acţiunea lor, în afară de sfera conştiinţei proprii. Nimeni nu gîndeşte noţiunea abstractă şi nici raporturile statistice sau funcţionale dintre lucruri cu sentimentul că ele sînt nişte produse subiective. Actul de gîndire care le cuprinde le postulează, în acelaşi timp, ca pe nişte cadre obiective, în cazul noţiunilor, ca pe nişte raporturi reale între lucruri exterioare, în celelalte cazuri. Excentricitatea imaginilor şi abstracţiunilor este o dată imediată, un caracter al acestor obiecte ale conştiinţei, tot astfel cum *concentricitatea* afectelor, adică însuşirea lor de a fi resimţite ca nişte stări ale eului, este tot o dată imediată a conştiinţei. Ba chiar excentricitatea imaginilor şi abstracţiunilor apare într-o mai vie lumină atunci cînd o comparăm cu concentricitatea afectelor, adică cu acel caracter al plăcerii şi durerii, al mîniei, fricii sau voluptăţii de a fi localizate în interiorul organizaţiei noastre psihice, ca nişte afecţiuni ale eului propriu.

Excentricitatea valorilor este o dată imediată a conştiinţei, deopotrivă cu excentricitatea imaginilor şi abstracţiunilor. Adevărul, frumosul şi binele, sau valorile mai particulare : tragicul, sublimul şi graţiosul, austeritatea, modestia şi caritatea sînt cuprinse de conştiinţă ca nişte obiecte care ne depăşesc. Indiferent care ar putea fi modul producerii lor în conştiinţă, în momentul în care actele lor corelative le cuprind, ele sînt cuprinse ca nişte obiecte excentrice. Pentru buna cunoaştere şi caracterizare a valorilor, se cuvine a le descrie după datele lor imediate, nu în lumina ipotezelor cu privire la producerea lor. Iar după datele lor imediate, valorile sînt excentrice. Concentrice nu sînt decît afectele în legătură cu ele, frica şi mila pe care ni le inspiră soarta eroului tragic, teama şi admiraţia pe care le încercăm în faţa aspectelor sublime ale naturii, sentimentul de libertate şi uşurinţă cu care întovărăşim contemplarea unor

mişcări graţioase, stima cu care întîmpinăm austeritatea şi modestia, iubirea cu care răspundem carităţii. Toate aceste afecte, ca afecte, nu pot fi înregistrate decît cu însuşirea concentricităţii, ca nişte modificări ale eului, în vreme ce valorile care le provoacă sînt localizate de conştiinţă în afară de sfera acestui eu. Adevărul, binele şi frumosul sînt cuprinse, desigur, de actele deziderative ale conştiinţei, dar în momentul în care le cuprinde, conştiinţa le recunoaşte o fiinţă independentă de a ei. Pe această dată imediată se dezvoltă sentimentul trainiciei şi autorităţii valorilor.

3. VALORI ŞI CONCEPTE (SOLIDARITATE ŞI IZOLARE)

Valorile şi conceptele sînt deopotrivă excentrice, dar ele sînt excentrice în alt fel. Pentru buna caracterizare a valorilor este necesar să definim mai de aproape excentricitatea lor proprie, cu atît mai mult cu cît, prin alternarea actelor de conştiinţă, valorile pot fi cuprinse în forma unor concepte de valori, creînd astfel posibilitatea unei confuzii. Vom spune deci că valorile, ca obiecte ale dorinţei, sînt cuprinse de conştiinţă ca nişte obiecte care o depăşesc, fără ca legăturile care o unesc cu conştiinţa să fie retezate ; în timp ce conceptele, excentrice şi ele, sînt cuprinse ca nişte obiecte izolate de conştiinţă. Putem, în adevăr, concepe două lucruri exterioare unul altuia, dar care sînt sau nu sînt unite între ele. Două localităţi situate la o anumită distanţă, aflîndu-se, prin urmare, în relaţie de excentricitate, pot fi unite sau pot să nu fie unite printr-un drum. În primul caz spun că cele două localităţi sînt *solidare* prin drumul care le uneşte, pe cînd în al doilea caz spun că localităţile sînt *izolate*. Primul caz este, faţă de conştiinţa aprehensivă, cazul valorilor ; cel de-al doilea este cazul conceptelor. Valorile sînt deci cuprinse ca excentrice faţă de conştiinţă, dar solidare cu ea ; pe cînd conceptele sînt, în raport cu conştiinţa care le cuprinde, excentrice şi izolate. Situaţia aceasta este uneori exprimată sub forma afirmaţiei că lumea abstracţiunilor este indiferentă, în vreme ce lumea valorilor nu este indiferentă. Conştiinţa se

mişcă în lumea solidară a valorilor agitată de palpitaţia continuă a dorinţei ; ea se mişcă în lumea conceptelor ca într-un mediu indiferent, adică fără nici o tresărire a dorinţei.

Dacă totuşi, în conştiinţa savantului care cercetează, abstracţiunea încetează de a fi un obiect indiferent, faptul se datoreşte împrejurării că, în cazul acesta, prin actul adecvat al dorinţei, conştiinţa cuprinde valoarea conexată şi coadaptată cu abstracţiunea. Căci există valori coadaptate cu abstracţiunea, şi existenţei acestora li se datoreşte caracterul deziderativ, axiologic, al muncii ştiinţifice. Tot astfel, există abstracţiuni coadaptate cu valoarea, ca acele pe care le-am recunoscut ca fiind subiectele sau predicatele judecăţilor de valoare, pe care conştiinţa le cuprinde prin acte de gîndire şi, prin urmare, în indiferenţă, ca pe nişte obiecte excentrice şi izolate faţă de conştiinţă. Acesta este cazul ideii de adevăr, bine sau frumos, pe care se cuvine deci a le distinge de valorile propriu-zise ale adevărului, binelui sau frumosului, cuprinse ca nişte obiecte solidare cu cunoştinţa prin actele dorinţei.

4. GENERALITATEA VALORILOR

Al doilea caracter al valorilor, pe care urmează a-l stabili, este *generalitatea* lor. Folosind metoda întrebuinţată şi mai înainte, să comparăm valorile cu imaginile, abstracţiunile şi afectele. În lumina acestei comparaţii, ni se arată că nu numai valorile, dar şi abstracţiunile sînt *generale*, în timp ce imaginile şi afectele sînt *individuale*. Abstracţiunile (noţiuni, legi etc.) sînt generale, pentru că ele se referă la o multiplicitate omogenă şi totală de cazuri concrete. De pildă, cine gîndeşte noţiunea de animal, cuprinde implicit şi virtual multiplicitatea animalelor particulare (cîini, cai, lei etc.), adică grupa omogenă a organismelor înzestrate cu motilitate spontană, şi anume totalitatea acesteia. Tot astfel, acela care gîndeşte legea căderii corpurilor cuprinde implicit şi virtual raportul dintre masa corpurilor şi viteza căderii lor în toate cazurile corpurilor căzătoare. Toate corpurile cad în acelaşi fel, şi anume, în felul pre-

cizat de legea amintită. Abstracțiunile sînt deci generale, pentru că ele subsumează totalitatea unei multiplicități omogene. Dimpotrivă, imaginea unei păduri se referă la o singură pădure, la o pădure anumită. Pot gîndi pădurea ca un concept general, dar dacă mi-o reprezint ca o imagine, ea este dată în conștiință ca un obiect unic. Evident, aceeași pădure poate provoca, într-o multiplicitate de minți sau chiar în una și aceeași minte, o multiplicitate de imagini, dar acestea nu sînt subsumabile sub o imagine generală. Fiecare din aceste imagini rămîne unică și neînsumabilă cu celelalte. Așa-numitele *imagini generice*, despre care vorbea Th. Ribot, acele reprezentări evanescente, sărăcite în datele lor sensibile și care însoțesc uneori gîndirea noțiunilor abstracte, sînt obiecte intermediare între abstracțiune și imagine, nu imagini propriu-zise. În înțelesul deplin al cuvîntului, imaginile rămîn neînsumabile, deși o multiplicitate indefinită de oameni poate resimți plăcerea și durerea, mînia, spaima, admirația etc. Dar afectele, ca obiecte concentrice ale conștiinței, fiind raportate la eul propriu, fiind resimțite ca modificări ale eului individual, lipsește posibilitatea comparației lor cu afectele altor euri, astfel încît să putem spune dacă mînia sau admirația pe care o resimt eu seamănă sau nu cu mînia sau admirația resimțite de alte individualități.

Sînt oare valorile *generale* (ca abstracțiunile) sau *individuale* (ca imaginile și afectele) ? Desigur, valorile fiind obiectele unor dorințe, conștiința nu va putea cuprinde decît acele valori care sînt corelative cu dorințele sale. Și cum dorințele individului sînt legate, precum am văzut, de instinctele lui, de acele generale ale speței noastre, dar și de acele mai individuale, rezultate din încrucișarea eredităților lui, urmează că orice om va cuprinde un număr limitat de valori. Dar limitarea valorilor cuprinse de cineva nu spune nimic cît privește generalitatea fiecărei valori în parte. O valoare nu este dată decît pentru o dorință, fie ea oricît de individuală, dar în momentul în care o cuprinde, conștiința postulează în valoare obiectul posibil al unei multiplicități de dorințe identice, a totalității dorințelor identice. Ceea ce mi se arată mie ca bun sau frumos poate apărea la fel oricărui exemplar uman ; este nevoie numai ca dorința corelativă să se trezească. Nimeni nu afirmă în valorile pe care le

cuprinde obiectul unic al unei dorinţe care nu poate fi împărtăşită cu nimeni. Nu sîntem niciodată cu totul solitari în actele noastre valorificatoare. În zarea oricărei valori se lămureşte putinţa unei solidarizări umane. Acela care îşi reprezintă o imagine ştie că obiectul reprezentării sale este unic pe lume. Acela care resimţind un afect se închide în el însuşi, nici nu reflectează la coincidenţa posibilă a afectelor lui cu acele ale altuia. Acela însă care cuprinde o valoare, o cuprinde neapărat ca generală sau nu o cuprinde deloc. Nu există valoare economică utilă unui singur individ, nici valoare estetică pentru un singur contemplator de artă, nici valoare etică pe care s-o preţuiască o singură conştiinţă umană. A corelaţiona o valoare cu o singură dorinţă posibilă înseamnă a nega în aceasta tocmai caracterul ei de valoare. Ce ar fi oare un aspect de frumuseţe pe care să-l preţuieşti numai tu ? Ce ar fi o faptă morală a cărei nobleţe sau puritate să-ţi apară numai ţie ? O valoare corelaţionată cu o singură dorinţă pe lume este ceva cu neputinţă de închipuit. Oamenii coincid, nu se despart, prin valorile pe care le afirmă. Singurul lucru pe care îl poate adăuga cineva în această privinţă este că conştiinţa sa axiologică nu are un unghi destul de larg pentru a cuprinde şi valori care altora li s-au revelat, dar nu că valorile la care el a ajuns nu pot fi cuprinse şi de altcineva. Generalitatea este astfel dată prin însuşi actul de aprehensiune al valorilor.

5. GENERALITATEA CONCEPTELOR ŞI GENERALITATEA VALORILOR

Valorile sînt generale, ca şi conceptele, dar ele sînt generale într-altfel. Conceptele sînt generale prin raport cu lucrurile particulare pe care le subsumează. Valorile sînt generale prin raport cu conştiinţele care, prin actele lor deziderative, le cuprind. Există concepte generale pentru că există lucruri însumabile. Există valori generale pentru că pot exista acte deziderative identice. Între *însumare* şi *identificare* se precizează deosebirea dintre generalitatea conceptelor şi aceea a valorilor. Lucrurile particulare nu trebuiesc să fie total identice pentru a putea fi subsumate sub un concept general. Este necesar nu-

mai ca lucrurile particulare să aibă anumite caractere comune, alături de caracterele lor diferenţiale, pentru ca prin cele dintîi ele să poată fi subsumate sub conceptele lor generale. Cine cuprinde un concept cuprinde, implicit şi virtual, din lucrurile particulare numai unele din însuşirile lor, şi anume pe cele însumabile. Gîndirea, în cuprinderea conceptelor, procedează, aşadar, discriminativ. În cuprinderea valorilor, ca nişte obiecte înzestrate cu însuşirea generalităţii, conştiinţa nu discriminează însă între ceea ce ar putea fi diferenţial şi neînsumabil în valori şi ceea ce este în ele identic şi însumabil. Generalitatea valorilor nu presupune deci multiplicitatea unor lucruri parţial deosebite şi parţial asemănătoare, ci multiplicitatea unor acte de dorinţă în întregime identice. În perspectiva conceptelor se desemnează, aşadar, lucrurile particulare însumabile ; în perspectiva valorilor se lămuresc conştiinţele coincidente prin actele lor de dorinţă.

Deosebirea dintre generalitatea conceptelor şi aceea a valorilor este o împrejurare plină de consecinţe. Faptul că generalitatea conceptelor presupune lucrurile particulare însumabile explică de ce conceptele pot avea un grad mai mic sau mai mare de generalitate. Generalitatea conceptelor poate fi stabilită la un nivel sau altul de număr şi frecvenţă a însuşirilor însumabile. După cum gîndirea cuprinde, în conceptele sale, un număr mai mare sau mai mic şi mai frecvent sau mai puţin frecvent de însuşiri însumabile, gradul generalităţii valorilor este deosebit. Generalitatea conceptelor este mai întinsă cînd numărul însuşirilor însumabile este mai mic şi frecvenţa acestor însuşiri este mai mare ; generalitatea este mai restrînsă cînd numărul însuşirilor însumabile este mai mare şi frecvenţa lor mai rară. Generalitatea conceptelor fiind graduală, conceptele pot fi subordonate unele altora. Există concepte-genuri şi concepte-speţe. Conceptele pot fi introduse într-un sistem clasificatoriu, după gradul generalităţii lor. Generalitatea valorilor, presupunînd identitatea actelor de dorinţă care le cuprinde, nu cunoaşte însă grade. Nu există valori mai generale sau mai puţin generale. Toate valorile sînt deopotrivă de generale, pentru că, dacă actele de dorinţă corelative sînt date, orice conştiinţă poate să cuprindă orice valoare. Generalitatea valorilor nefiind gradu-

ală, valorile nu pot fi subordonate unele altora ; ele nu sînt clasificabile după întinderea sferei și bogăția conținutului lor. Fiecare valoare reprezintă astfel o clasă fără articulații și trepte interioare ; o clasă fără speţe sau o speţă cu un singur individ. Sistematizarea valorilor, pe care o vom încerca mai departe, va fi obținută din alte puncte de vedere decît acela al gradului lor de generalitate.

6. VALOAREA ŞI VALABILITATEA

Pentru punctul de vedere al psihologului axiologic, nu există decît valori individuale. Fiind obiecte ale dorinței, se spune, valorile nu există decît pentru conștiința care le dorește și în unicul moment al dorinței sau posesiunii lor. Cine vorbește despre generalitatea valorilor înseamnă că încetează a le dori, pentru a le judeca în întinderea sau valabilitatea lor. N-am putea deci afirma ceva despre valabilitatea valorilor decît încetînd a le dori, adică încetînd a le cuprinde ca valori propriu-zise. Așanumita „generalitate" a valorilor ar fi produsul unei valorificări seculare, care le răpește caracterul lucrurilor cu adevărat rîvnite, acea *solidaritate* a lor cu conștiința, în care am recunoscut și noi una din trăsăturile esențiale ale valorilor (II, 3). Generale cu adevărat n-ar fi decît pseudovalorile, umbra lor superficială, inconsistentă și convențională. Consecințele unui asemenea mod de a vedea sînt dintre cele mai însemnate pentru întreaga axiologie. Căci dacă valabilitatea valorilor s-ar restrînge la unicul moment de fulgerare a dorinței, atunci nu s-ar mai putea vorbi despre nici un fel de cultură omenească, adică despre nici un sistem de valori mijlocind între spirite și menținînd, deasupra lor, permanența cîștigurilor obținute de actele deziderative ale conștiinței umane. Adevărurile metafizicii aristotelice sau frumusețea dramelor lui Shakespeare ar fi niște simple convenții, garantate cel mult de fulgerarea dorințelor care le-au cuprins din cînd în cînd, dar lipsite de orice realitate axiologică pentru generalitatea conștiințelor.

Față de acest mod de a raționa, cu atîtea aparențe de dreptate, observația axiologică are de pus în lumină următoarele

împrejurări. Mai întîi, nu este adevărat că afirmaţia despre valabilitatea generală a valorilor ar fi produsul unui act secundar de valorificare. Nu este adevărat că la actul de cuprindere a valorilor trebuie să adăugăm pe acela de măsurare a valabilităţii lor, pentru a putea vorbi despre generalitatea valorilor. Nu este adevărat că, într-un moment, conştiinţa cuprinde valorile şi că, într-un alt moment, conştiinţa cuprinde generalitatea lor. Pentru punctul de vedere al observaţiei conştiinţei, actul de măsurare a valabilităţii valorilor este nu numai solidar cu actul de cuprindere a valorilor, dar este chiar implicat în aceasta din urmă. A cuprinde o valoare înseamnă a o cuprinde ca generală. Tot astfel, a cuprinde o imagine înseamnă a o cuprinde ca individuală. După cum în ordinea imaginilor nu este cu putinţă a distinge două acte, dintre care unul ne-ar da imaginea şi celălalt unicitatea ei, tot astfel nu este mai posibil a spune că printr-un act cuprind valoarea şi printr-un altul, ulterior şi mai mult sau mai puţin îndepărtat, generalitatea ei. Cine descoperă o valoare o cuprinde neapărat nu numai ca un obiect actual al dorinţei sale, dar şi ca obiectul virtual al tuturor dorinţelor de acelaşi fel. Nimeni, apreciind utilitatea sau frumuseţea unor lucruri, adică cuprinzînd în nişte bunuri valoarea lor economică sau estetică, n-are conştiinţa că acele lucruri sînt bune sau frumoase numai pentru el. Dimpotrivă, oricine cuprinde o valoare afirmă în ea obiectul posibil al tuturor conştiinţelor deziderative, instrumentate în acelaşi fel cu ale lui. De aici nevoia obştească, aşa de bine cunoscută de orice observator al conştiinţei, de a revela valorile cuprinse de noi şi acelora care nu le-au cuprins încă, de a le propaga şi chiar de a le impune.

În al doilea rînd, nu este adevărat că actul prin care afirm valabilitatea generală a valorilor ar distruge legătura de solidaritate a valorilor cu conştiinţa, le-ar izola de conştiinţă, le-ar trece în rîndul unor palide şi reci convenţii generale. Nouă ni se pare că tocmai afirmaţia contrarie ar fi mai îndreptăţită. Nouă ni se pare că tocmai afirmînd individualitatea valorilor subţiez şi slăbesc stratul lor de aderenţă cu conştiinţa. Căci dacă uneori am impresia că unele din valorile către care aspir ar fi strict individuale, lucrul provine din faptul că dorinţele

respective nu urcă din profunzimile organizației noastre, ci din regiuni cu totul superficiale ale ei. Numai acele ținte ale dorinței noastre pe care nu le putem numi cu toată îndreptățirea valori, cum ar fi agrementul unui aliment rar, al unui exercițiu fizic sau al unui joc de societate, le cuprind ca pe obiectele unor dorințe individuale. Numai pe acestea nu doresc nici să le impun, nici să le știu recunoscute de obștea omenească. Dorințele corelative cu aceste bunuri atît de modeste pot să nu fie împărtășite decît de o sferă omenească foarte limitată sau pot chiar să nu fie împărtășite de nimeni în afară de mine. Dar regiunea lor de atingere cu conștiința este, în același timp, foarte mărginită și foarte puțin adîncă. Dimpotrivă, atunci cînd, prin actul care le cuprinde, stabilesc și generalitatea adevăratelor valori, afirm că dorința corelativă urcă din straturile fundamentale ale ființei omenești, din acelea prin care toți oamenii coincid. Generalitatea valorilor, dată prin însuși actul aprehendării lor, este, așadar, o expresie a adîncimii și trăiniciei lor.

7. VOLUMUL VALORILOR

În principiu, toate valorile sînt generale, pentru că fiecare din ele fiind corelativă cu o anumită dorință, toate pot fi cuprinse de către actele de dorință de același fel. În fapt, valorile pe care o conștiință le cuprinde sînt corelative cu dorințe permanente sau intermitente, mai mult sau mai puțin rare, mai mult sau mai puțin reprezentate în conștiința proprie, în aceea a unui grup social sau a unei epoci de cultură. Vorbim în cazul acesta de *volumul* mai mare sau mai mic al valorilor. În cadrul generalității *de drept* a tuturor valorilor se înscrie astfel volumul *de fapt* al fiecărei valori în parte. Generalitatea valorilor exprimă, așadar, raportul logic-teoretic dintre dorințe și obiectele lor. Volumul valorilor exprimă raportul psihologic dintre constituția empirică a conștiinței dezideratice și obiectele ei. Între generalitatea și volumul relativ al fiecărei valori nu este nici o contradicție, deoarece conștiința poate foarte bine să recunoască în aceeași valoare obiectul general al tuturor dorințelor de același fel, dar și obiectul unor acte dezideratice func-

ţionînd, în acord cu structura empirică a conştiinţei, în chip mai mult sau mai puţin statornic, cu o frecvenţă mai mică sau mai mare. Un exemplu : frumuseţea este, ca toate valorile, o valoare generală, pentru că ea poate fi cuprinsă de toate actele deziderative estetice. Totuşi, în anumite conştiinţe individuale sau în conştiinţa anumitor epoci, valoarea frumuseţii poate avea un volum mai mare sau mai mic, după cum actele deziderative respective se produc mai des sau mai rar. Sînt oameni şi culturi în care dorinţa estetică este permanentă : volumul valorii estetice este la aceştia foarte mare. Există însă oameni şi culturi dominate de alte apetenţe ale sufletului, de aceea economică sau ştiinţifică, şi în care trebuinţa estetică este mai palidă şi mai rară : în aceste cazuri volumul valorii estetice se comprimă, se micşorează. În Renaştere, volumul valorii estetice a fost — pare-se — foarte mare. În comparaţie cu Renaşterea, se poate spune că volumul valorii estetice a suferit în veacul al XIX-lea o evidentă comprimare. Valul de urîţenie pe care l-au constatat şi l-au deplîns toţi criticii culturii în ultimul veac este o consecinţă a comprimării de volum pe care a suportat-o valoarea estetică în această epocă. Dimpotrivă, cultura ştiinţifică şi confortul general au crescut în răstimpul ultimului secol, ca o consecinţă a aspiraţiei mai vii şi mai frecvente către valorile teoretice şi economice, adică a creşterii volumului acestor valori. Variaţiile de volum ale valorilor pot fi urmărite şi înlăuntrul conştiinţelor individuale. Există oameni pentru care valoarea economică are volumul cel mai mare, „banausii" antichităţii sau omul modern cu mentalitate cantitativă, pentru care orice lucru pe lume se măsoară după preţul lui şi fiecare gînd îi este consacrat producerii sau acumulării de bogăţii. Există, fireşte, şi oameni la care volumul valorii economice diminuează odată cu creşterea de volum a altor valori, fiinţe dezinteresate, cărora viaţa trăită în sărăcie le permite să se consacre creaţiunii de artă sau cercetării ştiinţifice. Variaţiile de volum ale valorilor nu ating însă generalitatea lor, deoarece, chiar cuprinzîndu-le intermitent sau rar, conştiinţa deziderativă afirmă în ele obiectul virtual al tuturor actelor de acelaşi fel. Din constatarea denivelării sau nepotrivirii empirice dintre volumul relativ al valorilor şi generalitatea lor principială rezultă o gamă

variată de sentimente axiologice. Căci putem accepta această denivelare cu sentimentul împăcat al fatalității limitelor noastre sau putem aspira cu neliniște să extindem volumul anumitor valori în noi. De asemeni, putem să trăim sentimentul de plenitudine al extinderii volumului tuturor valorilor sau al unui mare număr dintre ele pînă la limita generalității lor. Terențiu a fixat acest sentiment într-una din comediile sale *(Heautontimorumenos, I, 1) : Homo sum ; humani nihil a me alienum puto.* Naturile robuste și comprehensive care, printr-o largă integrare a dorințelor umane, trăiesc acest sentiment fericitor sînt acelea care au realizat maximum de umanitate în ele.

6. POLARITATEA VALORILOR

Valorile fiind obiectele dorinței, se înțelege că obiectele repulsiei vor fi nonvalorile. După cum dorința cuprinde valorile, repulsia cuprinde nonvalorile. Valorile aparțin, așadar, unui sistem polar, înlăuntrul căruia nonvalorile sînt paralele și corelative cu ele. Valorile nu sînt singurele obiecte polare ale conștiinței. Abstracțiunile, întrucît sînt rezultatele unor acte de judecată afirmative sau negative, sînt și ele polare. Există, de pildă, abstracțiuni afirmative (substanță, accident, determinism etc.), formate prin afirmarea unui predicat despre subiect. Există și abstracțiuni negative (absență, inerție, amorfism, imoralitate și toate noțiunile formate prin *a* sau *i* privativ), obținute prin negarea unui predicat cu privire la un subiect. De asemeni, afectele sînt și ele polare, întrucît toate își primesc una din determinările lor din faptul că aparțin unuia sau altuia dintre polii sensibilității. Orice afect este plăcut sau dureros. Întocmai ca abstracțiunile și afectele, valorile sînt și ele polare. Adevărul, binele și frumosul sînt corelative cu eroarea, răul și urîtul, utilitatea cu inutilul, vitejia cu lașitatea, austeritatea cu destrăbălarea, modestia cu îngîmfarea, noblețea cu vulgaritatea, blîndețea cu cruzimea, cumpătarea cu intemperanța, iubirea cu ura ș.a.m.d. Toți factorii secundari ai acestor perechi de termeni contrazic termenii primari amintiți, în interiorul aceleiași sfere,

încît o afinitate adîncă îi leagă și-i condiționează reciproc. Există, în adevăr, eroarea, răul și urîtul, numai pentru că există un adevăr, un bine și un frumos. O lume fără valori ar fi o lume lipsită de nonvalori. Conștiința plătește un preț cumplit pentru că a descoperit valorile. Numai pentru că aspirația noastră morală a descoperit vitejia, noblețea și cumpătarea, repulsia noastră înregistrează lașitatea, vulgaritatea și intemperanța. Pe de altă parte, cine dorește nu numai să cuprindă, dar să și realizeze valorile, trebuie să le apere împotriva nonvalorilor cu care ele se leagă. Lucrarea de aflare a adevărului trebuie desfășurată împotriva erorii posibile sau actuale, împotriva prejudecății care o acoperă și o ascunde. Desăvîrșirea internă prin noblețe, cumpătare și iubire este o luptă cîștigată asupra vulgarității, lăcomiei și urii. Mai mult decît atît : repulsia conține în sine implicația dorinței. Cine cuprinde într-o faptă sau un caracter răutatea sau josnicia, îndreaptă, în același timp, actele conștiinței sale către bunătatea sau înălțimea de suflet, dorite cu atît mai mult cu cît în momentul și în cazurile acelea ne lipsesc. A cuprinde, prin repulsie, o inferioritate intelectuală, estetică sau morală, înseamnă a afirma, prin dorință, valoarea superiorităților corelative. Conștiința axiologică se mișcă astfel într-un univers bipolar și într-un circuit continuu înlăuntrul lui.

9. GRADUALITATEA VALORILOR

Alt caracter al valorilor este *gradualitatea* lor. Valorile sînt cuprinse, prin actele deziderative ale conștiinței, pe una sau alta din treptele unei ierarhii. Există valori mai mult sau mai puțin importante. Această constatare este menită însă și ea să se izbească de obiecțiile unui anumit psihologism. Căci dacă valoarea este obiectul unei dorințe, ea ar fi, în momentul cuprinderii ei, valoarea cea mai importantă. Pentru un om rătăcit în pustie și cumplit chinuit de sete, apa posedă valoarea cea mai însemnată. Pe de altă parte, întrucît valoarea nu există decît în corelație cu o dorință și cum conștiința nu poate fi stăpînită, în același moment, decît de o dorință unică, lipsește posibilitatea

acelei comparații între valori care să conducă la atribuirea fiecăreia din ele unei alte trepte a ierarhiei axiologice. Cum vom putea deci spune dacă valoarea morală este superioară sau inferioară valorii economice ? Pentru a ne putea decide în această problemă ar trebui ca actele de dorință respective să coexiste în conștiință. Cîmpul conștiinței este însă limitat și dorințele noastre sînt exclusiviste, încît prezența tiranică a uneia din ele îndepărtează pe oricare alta, anulînd putința comparației dintre obiectele lor corelative. Iată de ce oricare dintre valori ar trebui să aibă o însemnătate maximă și, în tot cazul, incomparabilă, în momentul în care conștiința o cuprinde.

Cine raționează așa confundă însă, mai întîi, între *gradualitatea* valorilor și *intensitatea* afectelor care însoțesc actele cuprinderii lor. Este, în adevăr, evident, că însetatul dorește apa cu cea mai mare intensitate a sentimentelor sale momentane. Sentimentul de așteptare a apei mult rîvnite sau al posesiunii ei în sfîrșit asigurate înlătură din conștiința omului gata să se sfîrșească de sete oricare alt sentiment. Intensitatea afectelor nu trebuie însă confundată cu gradualitatea valorilor. Între una și alta există deosebirea dintre două sisteme eterogene de estimație. Intensitatea este obiectul unei estimații *cantitative ;* gradualitatea este obiectul unei estimații *calitative.* Nu este deci just a decide asupra importanței unei valori referindu-ne la intensitatea sentimentelor care le însoțesc. Comparația dintre valori trebuie instituită în planul calitativ, adică după alte criterii decît acela al intensității sentimentelor întovărășitoare.

Este însă posibilă o astfel de comparație ? Îngustimea cîmpului conștiinței ar părea că se opune. Ideea îngustimii conștiinței este una din acele care trebuie privite cu mai multe rezerve. Căci dacă conștiința n-ar îngădui decît pătrunderea succesivă a obiectelor ei în cîmpul său limitat, atunci nu numai comparația dintre valori ar fi imposibilă, dar orice comparație, purtînd asupra oricăror obiecte. Nimeni n-ar putea spune atunci dacă un lucru de zece grame este mai ușor decît unul de un kilogram, nici dacă verdele este altă culoare decît roșul, nici dacă octogonul are alt contur decît patrulaterul. Faptul însă că putem să ne decidem asupra deosebirii de greutate, culoare și configura-

ţie a tuturor acestor obiecte dovedeşte că actul comparaţiei lor nu este exclus. Tot astfel conştiinţa are posibilitatea să compare între ele şi valorile, pentru a hotărî caracterul deosebitor şi rangul relativ al fiecăreia din ele. Ba chiar, dacă lucrul n-ar fi cu putinţă, imposibilitatea n-ar porni din firea valorilor, ci din limitarea noastră. Fiecare dintre valori ni s-ar părea drept cea mai însemnată în momentul cuprinderii ei, nu pentru că ele înseIe ar fi rebele oricărei estimaţii, nu pentru că ele ar alcătui un conglomerat amorf, ci numai pentru că ne-ar lipsi nouă putinţa comparării şi ordonării lor. Analogiile de mai sus ne spun însă că comparaţia valorilor este posibilă, şi succesul practic al sistematizării şi ierarhizării lor, în cele două capitole următoare, va constitui o nouă dovadă în acelaşi sens.

Dealtfel, comparaţia valorilor în vederea ierarhizării lor este o lucrare teoretică menită să întemeieze în chip raţional ordinea şi rangul lor respectiv, care sînt date pentru conştiinţă prin însuşi actul cuprinderii lor. Rangul valorilor este pentru conştiinţă un aspect spontan, nu unul produs prin mijlocirea comparaţiei dintre ele. Nu este deloc nevoie ca spiritul să treacă de la o valoare la alta şi să le cîntărească pe rînd, pentru a decide apoi care dintre ele este superioară celeilalte. Rangul relativ al unei valori este dat pentru conştiinţă prin însuşi actul care le cuprinde. Cine cuprinde, de pildă, valoarea morală o cuprinde, în acelaşi timp, ca pe o valoare mai înaltă a spiritului. Cine cuprinde valorile vitale sau economice le cuprinde ca pe nişte valori mai puţin înalte. Acela care, printre valorile morale, cuprinde pe rînd modestia, bunătatea sau sacrificiul de sine, le cuprinde cu conştiinţa exactă a rangului lor respectiv, în aşa fel încît cuprinderea succesivă a valorilor amintite este pentru el o ascensiune, înainte de instituirea oricărei comparaţii dintre ele. Faptul că valorile conţin în ele înseIe rangul lor, ca una din aşa-zisele lor calităţi primare, ne explică de ce, în relaţie cu o persoană anumită, adică cu un sistem organic de valori, avem impresia de a ne găsi într-o sferă axiologică mai joasă sau mai înaltă, indiferent dacă persoana respectivă a fost supusă sau nu unei comparaţii menite să fixeze treapta ei în ierarhia valorilor.

Contemporanii lui Eminescu trăiau impresia superiorității lui intelectuale și morale în afară de orice sistem de referințe și comparații. Impresia înălțimii spirituale a unui individ, a mediocrității sau josniciei lui, nu este astfel un produs intelectual, ci o *dată*. Tot astfel pentru fiecare valoare izolată. Dealtfel, nu numai că rangul unei valori nu este determinat de comparația ei cu altele, ci această comparație, acolo unde este practicată, se călăuzește după gradualitatea implicită a valorilor. Comparația valorilor nu este cu putință decît pentru că valorile au un rang ; nu dimpotrivă. [1]

10. SEMNIFICAȚIA VALORILOR

Înțelegem prin *semnificația* valorilor acel caracter al lor care rezultă din faptul corelației cu un anumit tip de dorință. Conștiința nu cunoaște decît ca un obiect al gîndirii valoarea în genere, conceptul valorii. În realitatea experienței axiologice nu există însă o valoare în genere, ci totdeauna valori particulare (deși de o valabilitate generală), adică valori specificate după felul dorinței care le cuprinde. În domeniul abstract-omogen al valorii, varietatea dorințelor introduce varietatea valorilor și semnificația fiecăreia în parte. Aceasta nu în sensul că valorile ar fi produse de actele conștiinței, ci în acela că semnificația lor proprie nu se lămurește decît atunci cînd ele sînt cuprinse de actele lor corelative. O conștiință în care n-ar funcționa decît un singur tip de dorințe ar rămînea oarbă pentru toate valorile care nu corespund acestuia, sau ar fi condamnată să nu cuprindă imensa varietate a valorilor decît în forme totdeauna inadecvate. Zadarnic ar încerca omul economic, ființa exclusiv mișcată de dorințe economice, să cuprindă semnificația frumosului sau binelui. Aceste semnificații i s-ar ascunde sau i s-ar destăinui doar în forme neadecvate. Semnificațiile estetice

[1] Asupra gradualității valorilor, cu concluzii asemănătoare, vd. și M. Scheler. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1916.

sau morale nu i se vor revela decît odată cu trezirea dorinţelor corespunzătoare.

Multiplicitatea şi varietatea valorilor este un fapt curent de observaţie. Este însă această multiplicitate haotică ? Sau valorile se pot grupa, după afinităţile lor, în clase mai mult sau mai puţin determinate ? Aceste clase apoi întocmesc oare un sistem închis sau unul în care progresul experienţei poate necontenit introduce categorii noi ? Capitolul următor va încerca să răspundă acestor întrebări.

III. SISTEMUL VALORILOR

A. CRITERIILE GRUPĂRII

1. SUPORTUL VALORILOR

Am văzut (I, 5, 6) că valorile sînt niște obiecte ale conștiinței, care pot fi cuprinse de actele de dorință independent de conexiunea lor cu anumite lucruri, adică cu acele suporturi concrete ale lor cărora le-am dat numele de *bunuri*. Cu toate acestea, în cuprinderea valorilor este dată și indicația felului de suport concret cu care ele se pot conexa. Nu orice valoare se poate conexa cu orice suport concret. Cînd cuprinde, de pildă, *caritatea*, conștiința este pe deplin lămurită că este vorba de valoarea unui caracter sau a unei fapte omenești, adică de o valoare *personală*. Cînd cuprindem însă o valoare economică, cum ar fi *comestibilitatea*, nu încape nici o îndoială că avem de-a face cu o valoare conexabilă numai cu lucruri, adică cu o valoare *reală*. Nu există nici o posibilitate de a cuprinde caritatea ca pe valoarea unor lucruri, nici de a aprehenda comestibilitatea ca pe valoarea unor persoane. Cu toate că omul își găsește o parte din hrana lui și în consumarea unor ființe organice, el nu le cuprinde pe acestea ca persoane, ci ca lucruri. Omul cuprinde în animalele comestibile valoarea unor lucruri. În cazul în care omul cuprinde în animalele reputate drept comestibile valoarea unor persoane, el încetează de a mai cuprinde în ele valoarea reală a comestibilității. Acesta este cazul asceților, care, prin extinderea sferei personale în lume pînă la limita biologicului sau pînă aproape de ea, refuză să folosească drept aliment ceea ce pentru ei nu mai este reflectat ca o valoare reală. Cazul liminar al asceților sau al „vegetarienilor“ din vocație mistică pune bine în lumină împrejurarea că în cuprinderea valorilor este dată și indicația genului de suport concret cu care valoarea respectivă este menită să se însoțească.

Suportul valorilor poate fi nu numai real sau personal, dar şi *material* sau *spiritual*. Această nouă distincţie îşi trage importanţa din faptul că, în ciuda generalizărilor curente ale bunului-simţ, valorile reale nu sînt totdeauna materiale, după cum valorile personale nu sînt totdeauna spirituale. Anticipînd asupra caracterizărilor care vor urma, vom spune că valorile vitale, sănătatea, puterea sau prospeţimea fizică, deşi sînt valori personale, adică deşi sînt atribuite totdeauna unor persoane, ele sînt şi valori materiale, întrucît le atribuim persoanelor ca simple organisme biologice materiale. Tot astfel, valorile estetice, deşi le atribuim adeseori unor lucruri, adică unor aspecte ale naturii sau unor opere de artă, ele sînt nişte valori spirituale, deoarece nu le atribuim lucrului material care este natura sau arta, ci aceloraşi lucruri considerate ca imagini spirituale. Frumoasă nu este bucata de pînză din care e făcut tabloul, ci imaginea pe care ea o întruchipează.

În sfîrşit, valoarea se găseşte într-un raport de *aderenţă* sau de *libertate* faţă de lucrurile sau persoanele, materiale sau spirituale, cărora le-o atribuim. Sînt valori pe care nu le putem cuprinde decît conexate cu un singur lucru, cum ar fi, de pildă, valoarea estetică. Aderenţa valorii estetice faţă de suportul său este atît de strînsă, încît orice înlocuire sau o modificare oricît de neînsemnată a acestuia suprimă sau modifică valoarea respectivă. O valoare estetică nu poate fi conexată decît cu un singur suport pe lume. O valoare teoretică poate fi conexată însă cu suporturi felurite. Un adevăr ştiinţific poate fi înfăţişat în mai multe feluri, în cuvinte sau cu mijloacele unei expuneri variate. Spunem, din această pricină, că valorile teoretice sînt *libere* faţă de suportul lor. Felul suportului sau modul conexiunii lui cu valoarea alcătuiesc primul criteriu al sistematizării şi caracterizării valorilor.

2. ÎNLĂNŢUIREA VALORILOR

Valorile se găsesc în conexiune nu numai cu suportul lor, dar şi unele cu altele. O valoare poate ajuta la realizarea alteia. Spunem, în cazul acesta, că cea dintîi dintre ele este o valoare-

mijloc, pe cînd cea de-a doua o valoare-*scop*. Aşa, de pildă, valorile economice nu sînt decît mijloacele menite să ne facă a atinge anumite scopuri, cum ar fi valorile politice sau estetice. Valoarea economică nu apare ca un scop în sine însuşi decît în acele cazuri în care conştiinţa recoltează neapărat impresia unei deformaţii, a unei substituţii axiologice neîngăduite, a unei cuprinderi inadecvate a valorii respective. În împrejurări normale, dorim valoarea economică numai ca un mijloc menit să ne ofere posibilitatea cuceririi altor valori, cum ar fi puterea politică sau îmbogăţirea conţinutului de valori teoretice sau estetice ale conştiinţei. Aceste exemple ne fac a înţelege că valoarea-mijloc poate fi înlănţuită nu numai cu o singură valoare-scop, ci şi cu unele valori care, în raport cu ea, pot fi valori-scopuri, deşi în raport cu alte valori mai înalte apar, la rîndul lor, ca simple valori-mijloace. Aşa, de pildă, valoarea politică poate fi scopul valorii economice, deşi aceeaşi valoare politică nu este decît mijlocul către alte valori-scopuri, cum ar fi valorile morale. Prin atingerea valorii politice, mijlocită de valoarea economică, cineva poate dori să cucerească înalte valori-scopuri, cum ar fi cultura ştiinţifică şi teoretică, justiţia, sfinţenia etc. Faptul că în înlănţuirea lor anumite valori pot apărea fie ca mijloace-scopuri, fie numai ca scopuri, ne obligă să distingem între valori-scopuri *relative* şi *absolute*. După tot ce-am spus mai sus, este evident că valoarea politică este un scop-relativ, deoarece în înlănţuirea valorilor ea apare cînd ca scop, cînd ca mijloc. Valorile teoretice, estetice, morale şi religioase sînt însă scopuri absolute, deoarece în cuprinderea lor conştiinţa nu le postulează niciodată ca mijloace în vederea atingerii unor scopuri mai înalte decît ele. Faptul că valorile-scopuri pot apărea uneori ca valori-mijloace, cum ar fi cazul valorilor teoretice care pot fi cuprinse uneori ca mijloace în vederea atingerii unor valori economice, aşa cum se întîmplă în cazul aplicaţiilor tehnice ale ştiinţei, ne dovedeşte că, în aceste circumstanţe, valoarea teoretică este cuprinsă în formă inadecvată, şi anume ca valoare economică. Aprehendat în forme adecvate, adică drept valoarea teoretică pură, adevărul ştiinţific nu este reflectat niciodată ca mijloc în vederea unui scop, ci ca un scop absolut, odihnind în propria lui plenitudine.

Cuprinderea valorilor ca mijloace sau scopuri-absolute nu este un rezultat secundar, un produs al raționamentului relativ la modul înlănțuirilor, ci o dată imediată, implicată în însuși actul de cuprindere al valorilor. Cuprindem valorile ca mijloace sau scopuri în afară de orice raționament și de orice analiză. Nu este deloc necesar să reflectăm la modul înlănțuirii valorilor pentru a ne da seama că adevărul, frumosul, binele sau sacrul sînt scopuri absolute ale conștiinței deziderative, în timp ce utilitățile, vitalitatea sau puterea politică sînt niște simple mijloace. Lucrul se adeverește în acele cazuri în care, sesizînd una din valorile-scopuri, de pildă frumosul sau sacrul, drept simple mijloace în vederea moralizării sau a puterii politice, conștiința înregistrează, în același timp, împrejurarea ca o cuprindere inadecvată a valorilor respective. O asemenea cuprindere inadecvată înregistrează conștiința și atunci cînd sesizează unele valori-mijloace, cum ar fi valoarea economică sau politică, drept valori-scopuri. În actul cuprinderii adecvate, fiecare din aceste valori conține în sine și calitatea lor ireductibilă de scopuri sau de mijloace. Numai valorile-scopuri relative, din pricina caracterului lor nehotărît, adică al posibilității înlănțuirii lor în două direcții, nu ni se relevă în caracterul lor propriu decît în lumina analizei care le precizează locul în seria valorilor.

În afară de înlănțuirea valorilor după relația mijloc-scop, mai există și un alt gen de înlănțuire, pe care este necesar să-l punem, de asemeni, în lumină. Considerate după acest nou mod al înlănțuirii lor, valorile sînt *integrabile, neintegrabile* sau *integrative,* adică ele pot fi însumate în structuri axiologice mai cuprinzătoare, pot să se refuze lucrării de însumare sau pot lucra ca factori însumativi. Primul caz este, printre altele, acela al valorilor economice. Al doilea caz este al valorilor estetice. Cel de-al treilea este al valorilor religioase. O valoare integrabilă nu este neapărat și o valoare-mijloc ; ea poate fi o valoare-scop. Astfel, deși valoarea teoretică este o valoare-scop, ea este și o valoare integrabilă, după cum o dovedește progresul științelor, însușirea lor de a-și îmbogăți neîncetat cuprinsul. Adevărurile științei nu sînt, în cuprinderea lor adecvată, mijloacele altor valori ; ele se pot totuși aduna, se pot compune între ele, pentru a obține adevăruri mai largi sau sisteme de adevăruri.

Deosebirea dintre înlănţuirea valorilor după categoria mijloace-scopuri trebuie limpede distinsă de înlănţuirea lor după categoria integrării.

3. ECOUL VALORILOR

Domeniul valorilor este articulat şi după un alt criteriu, provenit din cele două sensuri posibile ale dorinţelor noastre şi ale ecoului pe care ele îl trezesc în conştiinţă. Se pot dori valori care garantează perseverarea subiectului deziderativ şi altele care-i aduc amplificarea, sporirea forţei şi conţinutului spiritual al conştiinţei. Există deci valori *perseverative* şi *amplificative*. Valorile economice sau politice au, de pildă, un sens hotărît perseverativ ; în timp ce valorile estetice sau teoretice au un sens amplificativ. Valorile economice saû politice sînt dorite pentru rolul pe care îl pot avea în conservarea fiinţei aceluia care le doreşte, individ sau colectivitate. Valorile teoretice, estetice etc. aduc însă aceluia care le rîvneşte o îmbogăţire, întărire, exaltare a conştiinţei lui. Ecoul valorilor în conştiinţă este, de fiecare dată, altul. Nimeni nu se simte sporit lăuntric prin sesizarea valorilor economice şi nici prin aceea a valorilor politice. Atingerea valorilor amplificative se însoţeşte însă cu o conştiinţă instrumentată într-un chip caracteristic, care, după felul valorii, ia forma unei *înălţări, îmbogăţiri, intensificări, purificări* etc. Dacă atingerea valorilor economice sau politice se întovărăşeşte uneori cu conştiinţa unui spor de putere lăuntrică, lucrul se explică prin aceea că, reprezentîndu-şi modul înlănţuirii valorilor, conştiinţa cuprinde, dincolo de valorile economice sau politice, valorile amplificative pe care cele dintîi le pot mijloci. Cuprinse însă în ele însele, şi nu după virtualităţile înlănţuirii lor, nici valoarea economică şi nici valoarea politică nu au un alt sens decît acela de a asigura perseverarea în fiinţă a subiectului deziderativ şi nu se însoţesc cu ecoul propriu valorilor amplificative. Cînd nu ţinem seama de caracterul perseverativ sau amplificativ, dat prin însuşi actul cuprinderii valorilor, atribuind un rol perseverativ unor valori amplificative sau dimpo-

trivă, înregistrăm situaţia cu conştiinţa unei diformări evidente a valorilor respective. Valorile economice cuprinse, prin acte inadecvate, ca valori amplificative, cunosc o *hipertrofie* neîngăduită ; în vreme ce valorile teoretice, estetice, morale sau religioase, cuprinse ca valori perseverative, cum se întîmplă în anumite axiologii utilitariste, cunosc soarta unei sărăciri a sensului lor, a unei neîngăduite *atrofii*. Hipertrofia sau atrofia valorilor, fapte cruciale ale experienţei axiologice, alcătuiesc ecoul în conştiinţă al unei cuprinderi inadecvate a valorilor, în latura ecoului lor.

B. STRUCTURA VALORILOR

1. IRAŢIONALITATEA ŞI RAŢIONALITATEA VALORILOR (NUCLEU ŞI COORDONATE)

Analiza criteriilor de grupare ale valorilor ne-a arătat că fiecare valoare aparţine unui sistem raţional de coordonate. O valoare poate fi *reală* sau *personală*, *materială* sau *spirituală*, *mijloc* sau *scop*, *integrabilă*, *neintegrabilă* sau *integrativă*, *liberă* sau *aderentă* faţă de suportul ei concret, *perseverativă* sau *amplificativă* prin sensul şi ecoul ei în conştiinţa subiectului deziderativ. După cum rezultă şi din tabloul alăturat :

Valoarea *economică* este	reală materială mijloc integrabilă liberă perseverativă
Valoarea *vitală* este	personală materială mijloc integrabilă liberă perseverativă

Valoarea *juridică* este	reală spirituală mijloc integrabilă liberă perseverativă
Valoarea *politică* este	personală spirituală mijloc integrabilă liberă perseverativă
Valoarea *teoretică* este	reală spirituală scop integrabilă liberă amplificativă
Valoarea *estetică* este	reală și personală spirituală scop neintegrabilă aderentă amplificativă
Valoarea *morală* este	personală spirituală scop integrabilă aderentă amplificativă
Valoarea *religioasă* este	personală spirituală scop integrativă aderentă amplificativă

Dacă prin *raționalitatea* unei structuri înțelegem posibilitatea reducerii ei la anumiți factori generali, putem spune că orice valoare manifestă o anumită raționalitate. Dar raționalitatea valorilor, adică ansamblul coordonărilor din a căror încrucișare se precizează natura și locul fiecăreia într-un sistem general, nu istovește structura valorii. Înlăuntrul suprafeței raționale a fiecărei valori se ascunde nucleul ei irațional. Ceea ce este o valoare, în ultima ei adîncime, nu poate fi redus la factori generali. Nucleul valorii este inclasificabil. Ceea ce cuprinde dorința în centrul oricăreia dintre valori rămîne o dată unică, incomparabilă, ireductibilă. Dincolo de afinitățile dintre diversele tipuri de valori, ni se dezvăluie astfel miezul inasimilabil al fiecăreia în parte. Împrejurarea aceasta explică de ce două tipuri de valori, cum ar fi valoarea morală și religioasă, pot apărea atît de asemănătoare, rămînînd în esență profund deosebite. Într-adevăr, valoarea morală și religioasă sînt, în partea lor rațională, reductibile la aproape aceiași factori generali și pot fi, din această pricină, adeseori confundate. Cine străbate însă dincolo de această regiune rațională, către nucleul lor profund, nu poate să nu sesizeze diferența esențială dintre valoarea morală și religioasă.

Din pricina caracterului său irațional, nucleul valorii nu poate fi descris științificește. Acest nucleu rămîne doar un obiect al experienței interne, pe care oricine îl poate găsi în sine. În schimb, în latura învelișului lor raționabil, valorile admit caracterizarea științifică. Unele din aceste caracterizări ne-au și apărut în cursul cercetării criteriilor de grupare. Vom relua aceste caracterizări, oprindu-ne însă asupra laturilor neatinse mai înainte și asupra punctelor controversabile.

2. VALOAREA ECONOMICĂ (PROBLEMA MUNCII)

Printre exemplele amintite cu prilejul analizei criteriilor de grupare, valoarea economică a fost mai des citată. Am amintit, așadar, caracterele raționale ale valorilor economice, adică ale utilităților în sensul cel mai larg : 1) aderența lor la suporturi

reale și materiale, 2) facultatea lor de a mijloci atingerea altor valori mai înalte, 3) sensul lor perseverativ, adică virtutea lor de a ajuta perseverarea în ființă a subiectului care le rîvnește, 4) libertatea lor față de bunurile care le conțin și care face ca aceste bunuri să apară fungibile între ele sau prin intermediul acelor bunuri înzestrate cu o putere de circulație mai mare, care sînt *banii*, 5) capacitatea lor de a se însuma pentru a da naștere la valori mai ample (acumularea capitalistă).

Economia clasică, apoi doctrinele socialiste au crezut însă că pot reduce valorile economice la munca pe care ele o reprezintă, la cantitatea de efort necesară producerii lor. Munca este însă o valoare personală ; ea este totdeauna munca cuiva, a unei persoane, suportul ei nu este real și material, ci personal și spiritual. O mașină, adică o organizare de lucruri materiale în vederea producerii unor utilități, nu muncește ; ea funcționează. Numai *persoanele*, indivizi izolați sau colectivități organizate, grupuri naționale sau profesionale etc. muncesc cu adevărat. Nu cumva totuși valoarea economică este o valoare personală, pe care economia politică liberală și socialistă a izbutit s-o descopere prin transparența bunului real ? Cazul n-ar fi cu totul izolat, deoarece, după cum vom vedea mai departe, valoarea estetică ne apare și ea uneori ca o valoare personală transparînd printr-o valoare reală, ca atunci cînd cuprindem și admirăm în opera unui artist virtuozitatea lui, stilul și tendința lui umană, adică tot atîtea valori personale. Și, de fapt, atunci cînd consider într-un bun real prezentînd o valoare de utilitate munca pe care artizanul acelui bun a depus-o pentru a-l produce, nu mă pot împiedica să sesizez în legătură cu reprezentarea acelei munci unele valori personale, estetice sau morale, cum ar fi îndemînarea și gustul artizanului, hărnicia și perseverența lui. Acel care cuprinde munca în transparența utilităților execută, de fapt, acte de valorificare estetică și morală, niciodată simple acte de valorificare economică. *Teoriile* care vor să reducă valoarea economică la muncă nu trebuiesc deci confundate cu *faptele*, așa cum ele sînt date în experiența axiologică a conștiinței, a cărei strictă observație ne duce la alte concluzii.

Dealtfel, dacă valorile economice ar fi, ca expresii ale muncii, niște valori personale, nu s-ar putea înțelege nici alt carac-

SISTEMUL RAȚIONAL AL VALORILOR

		REALE	PERSONALE				
MATERIALE	MIJLOACE	ECONOMICE	VITALE	LIBERE	PERSEVERATIVE	INTEGRABILE	
SPIRITUALE		JURIDICE	POLITICE				
	SCOPURI	TEORETICE			AMPLIFICATIVE		
		ESTETICE		ADERENTE			NEINTEGR.
			MORALE			INTEGRABILE	
			RELIGIOASE				INTEGRATIVE

Fig. 1

ter al lor, și anume libertatea față de suportul concret, adică fungibilitatea lor. Căci numai mărfurile, ca bunuri reale, pot fi schimbate între ele sau prin mijlocirea banilor, nu însă și faptele omenești de muncă. Acel care angajează un bun lucrător pentru prestarea unui serviciu, cu obligația să-i plătească un preț, are conștiința că un rest al serviciului rămîne neplătit și cu neputință de a fi remunerat, adică tocmai ceea ce în executarea acelui serviciu constituie o valoare personală, estetică sau morală. Muncitorii înșiși, mai ales muncitorii în cîmpul creațiilor spirituale, nu consimt să se despartă de produsul muncii lor decît sub condiția de a face abstracție de ceea ce ei au depus în opera lor ca valori personale, sub forma greutății învinse prin abilitate, hărnicie și talent. Numai prestația serviciilor cu totul mecanice, în care nu avem de apreciat nici inițiativa, nici priceperea sau îndemînarea celui care le execută, pot fi cuprinse ca niște bunuri economice. Dar în acest caz muncitorul nu apare ca o persoană, ci ca un lucru, de pildă ca piesa unei mașini pe care el o înlocuiește, de fapt, și de care poate fi înlocuit într-o etapă superioară a dezvoltării tehnice. Astfel, cînd munca este, în adevăr, cuprinsă ca o valoare economică, suportul ei devine real și ea însăși devine liberă față de acest suport, fungibilă cu alte valori economice și capabilă de a fi remunerată în întregime.

3. VALOAREA VITALĂ

Am arătat că valorile vitale, sănătatea, puterea, frumusețea fizică, prospețimea și forța temperamentului sînt valori personale. În acest punct toate părerile sînt de acord. De aci înainte însă, în ce privește celelalte caractere ale valorilor vitale, controversele sînt atît de numeroase, încît tocmai aci știința axiologică găsește unul din domeniile în care trebuie să intervină prin clarificările și precizările sale. S-a contestat anume că valorile vitale ar fi simple mijloace și că suporturile la care ele aderă ar fi totdeauna materiale. Anumite manifestări ale lumii moderne dau impresia că valorile vitale sînt tratate uneori ca niște scopuri ale vieții și ca niște categorii ale spiri-

tului. Căci numai astfel se poate explica locul care li se acordă și reverența cu care sînt considerate de atîtea ori. Cine socotește însă că dezvoltarea vitalității poate umple cadrul unei vieți și că în sănătatea și forța omului se exprimă superioritatea spirituală a tipului său biologic, trebuie să gîndească aceste idei pînă la capăt, pentru a se convinge despre exactitatea judecăților sale axiologice. Desigur, nu vom contesta caracterul de valoare al vitalității, adică faptul că ea poate constitui unul din obiectele dorințelor noastre. În cuprinderea robusteței și prospețimii fizice, spiritul trăiește acel sentiment de aprobare și adeziune care întovărășește aprehendarea valorilor. Ne simțim satisfăcuți și asigurați atunci cînd surprindem vitalitatea în noi sau în semenii noștri și îi acordăm aprobarea noastră, ca oricăror dintre valorile omului. Totuși nu cuprindem vitalitatea decît ca pe o valoare materială, ținînd de latura biologică a suportului ei, încît nimeni nu este surprins să constate superioritatea biologică a unei persoane coexistînd cu inferiorități intelectuale și morale de diferite forme și categorii. Nu este mai uimitor nici faptul că lipsa de valoare vitală lasă neatinse într-un individ valorile lui de ordin intelectual și moral. Constatări de felul acestora, repetate în fiecare zi și în nenumărate împrejurări, dovedesc că spiritul atribuie valorile vitale altor laturi ale persoanei decît acelor spirituale. S-ar putea spune totuși că cel puțin una dintre valorile spiritului, și anume cea estetică, se însoțește necondiționat cu înflorirea biologică a omului. Forța și sănătatea ar fi totdeauna frumoase. Închinătorii vitalității manifestă mai totdeauna o poziție estetică, prin care speră să găsească drumul unei afirmații spiritualiste a vieții. Adevărul este însă că, alături de vitalitatea frumoasă, există și forma ei primitivă și bestială, pe care conștiința estetică o respinge deopotrivă cu conștiința morală. Ceea ce numim frumusețe într-un om nu este niciodată un simplu rezultat al energiilor lui biologice și al economiei lor. Conștiința noastră cere frumuseții omului *expresie*, adică prezența unor valori morale care modelează din adînc materia biologică, întocmai ca un meșter mai subtil, conferindu-i plasticități și dăruindu-i putința de a trezi rezonanțe pe care simplul animal din om nu le suscită niciodată în același fel. Chiar animalele

nu devin frumoase pentru noi decît atunci cînd, prin proiecțiune simpatetică, le atribuim unele din calitățile și virtuțile morale ale omului, vorbind, de pildă, despre forța orgolioasă a leului sau despre blîndețea și inocența căprioarei. Cît despre animalele pe care le găsim urîte și respingătoare, aprecierea noastră negativă se sprijină pe faptul că nu putem cuprinde în ele nici una din valorile mai înalte ale spiritului.

Să ne închipuim apoi că, înșelîndu-ne asupra locului vitalității în înlănțuirea valorilor, am trata forța și sănătatea ca pe niște scopuri ale vieții, așa cum împrejurarea se produce, dealtfel, de atîtea ori. Brutalitatea și vidul spiritual al unei existențe organizată în jurul vitalității, ca în jurul scopului ei, nu sînt decît termenii prin care exprimăm dezaprobarea noastră pentru neîngăduita substituire a scopurilor prin mijloace. Conștiința noastră cenzurează și respinge o astfel de substituire. Ea nu aprobă niciodată faptul de a conferi vieții false finalități și, după cum respinge lăcomia care își închipuie că atinge unul din scopurile existenței prin acumularea improductivă de bunuri economice, tot astfel respinge și dezaprobă acea sterilă înflorire vitală în om, de care nu folosește nimeni și nimic. Constatările acestea ne duc pînă în pragul putinței de a aprecia dacă vitalitatea este o valoare perseverativă sau amplificativă. Desigur, conștiința poate fi uneori umplută și debordată de ecoul forței biologice a persoanei. Numim însă insolentă o putere trăind în sentimentul excesului ei și aprecierea aceasta nu lasă nici o îndoială asupra faptului că vitalității noastre nu-i cerem altceva decît să ne mențíe ființa în condițiile biologice capabile să asigure împlinirea adevăratelor ei finalități. Ne putem întreba, apoi, dacă vitalitatea este o valoare liberă sau aderentă față de suportul ei. Desigur, prin valorile estetice care o încunună uneori, vitalitatea aderă profund la suportul ei, încît grația sau frumusețea persoanei umane iau totdeauna forme unice și de neînlocuit. Dar dacă descindem sub stratul acestor valori estetice, în regiunea pe care o putem numi a vitalității pure, vitalitatea manifestă față de suportul ei personal o libertate deopotrivă cu a utilităților față de suporturile lor reale. Și după cum în simpla urmărire a valorilor economice ne este indiferentă forma bunurilor care ni le asigură, tot astfel nu

cerem nici materialului biologic uman, oricare ar fi valoarea lui vitală, acea strictă individualitate a formei, în care se înfățișează pentru noi valorile estetice, morale și religioase. Este, în sfîrșit, vitalitatea o valoare integrabilă ? Răspunsul nu poate fi decît afirmativ, dacă ne gîndim că sănătatea unui ins sau a unei societăți poate face progrese și că ceea ce se numește *capitalul* biologic al unei colectivități (un termen în chip sugestiv identic cu acel pe care îl întrebuințăm pentru a desemna însumarea valorilor economice) nu este altceva decît un produs de integrare.

4. VALOAREA JURIDICĂ

Valorile juridice, legalitățile de diferite categorii sînt valori reale. Spiritul le atribuie unor lucruri, adică tuturor acelor instituții ale dreptului public sau privat care sînt înzestrate cu o putere de rezistență față de injoncțiunile voinței noastre, fără ca ele înseși să exercite acțiuni de valorificare, așa cum fac persoanele (cp. I, 7). Legale nu sînt niciodată persoanele sau acțiunile lor. Legale pot fi numai raporturile dintre persoane, considerate din pricina cristalizării lor după norme stabilite de drept și din aceea a rezistenței lor, ca niște lucruri. Faptele omenești nu pot fi decît suportul unor valori estetice, ca, de pildă, în cazul virtuozității artistice sau, și mai ades, al unor valori morale. Din această pricină, ori de cîte ori prin acțiunea unui individ se constituie un raport juridic, nu ne putem împiedeca de a supune acea acțiune și unei valorificări morale, pentru a ajunge la concluzia că acea acțiune este și legală și morală, sau legală și imorală, sau ilegală și morală. Faptul însă că este nevoie să atribuim în chip expres unora din faptele omenești și legalitate și moralitate dovedește că fiecare din aceste valori aparține acțiunii considerate în chipuri deosebite. Cu atît mai mult ni se impune această concluzie atunci cînd, în legătură cu o faptă oarecare, observăm discrepanța dintre valoarea ei etică și juridică. În adevăr, legale sînt faptele cuiva numai în măsura în care, coordonate cu ale altuia sau confor-

mate unor norme de drept, dau naştere unor raporturi sau situaţii reale, cum ar fi contractele de diferite categorii, starea civilă a unui ins, regimul bunurilor sale etc. Pentru a aprecia legalitatea unui contract, a unei stări civile sau a achiziţiei şi păstrării unui patrimoniu, nu este deloc nevoie să-mi reprezint *persoana* sub *realitatea* raporturilor sau situaţiilor respective. Cînd o fac totuşi, adică atunci cînd consider acţiunea nu ca pe elementul unui raport real ci ca pe fapta unei persoane, simpla valorificare juridică nu mai este suficientă, valorificarea ei morală trebuind să i se adauge. Între acţiune ca element al unui lucru sau ca proiecţie a unei persoane se precizează întreaga deosebire dintre suportul valorilor juridice şi morale.[1] Dar dacă suportul valorilor juridice este real, el nu este şi material. Contractul de vînzare-cumpărare, donaţia sau testarea, dobîndirea sau pierderea naţionalităţii etc. sînt, prin cristalizarea lor obiectivă, prin rezistenţa lor, *lucruri*, dar lucruri constituite din materialul spiritual al unor reprezentări, voliţiuni şi cunoştinţe de norme. Dealtfel, valorile juridice nu sînt singurele pe care le atribuim unor raporturi în acelaşi timp reale şi spirituale. După cum vom vedea îndată, valorile teoretice şi unele valori estetice aparţin, din acest punct de vedere, aceleiaşi categorii.

Valorile juridice sînt apoi simple mijloace şi au un sens pur perseverativ. Nimeni nu urmăreşte valorile juridice pentru ele însele, ca pe nişte scopuri, ci numai pentru a-şi asigura acel cadru legal de viaţă care să-i permită atingerea finalităţilor substanţiale ale existenţei. Numai în cazul temperamentelor *procesive*, adică al acelora care urmăresc tot timpul o hotărîre legală în favoarea lor şi dau impresia că au găsit un conţinut de viaţă în permanenta punere în mişcare a aparatului judiciar şi administrativ, valorile juridice par a fi devenit nişte scopuri ale existenţei. Dezaprobarea, uneori ironică, a procesivităţii nu lasă însă nici o îndoială asupra faptului că, în cazul ei, conştiinţa axiologică sancţionează o substituire neîngăduită a mij-

[1] După cum se vede din această expunere, sprijinită de tot ce i-a premers analiza noastră dă deosebirii dintre *lucruri (res)* şi *persoane* un înţeles deosebit de acela devenit tradiţional în ştiinţa dreptului.

loacelor prin scopuri. Valorile juridice nu au decît sensul de a asigura perseverarea ființei noastre în latura ei socială, și ecoul lor în conștiința subiectului rămîne, din această pricină, cu totul limitat. Ele sînt apoi însumabile, deoarece putem vorbi, în legătură cu organizarea unor raporturi de drept, de *mai multă* sau *mai puțină* legalitate. Legalitatea nu se găsește în fiecare moment la ținta ei finală. Restabilirea unei legalități tulburate poate trece prin mai multe etape ; ea poate cunoaște cuceriri treptate și care se adună între ele. Spunem de aceea că valorile juridice sînt integrabile.

O problemă interesantă o constituie întrebarea dacă valorile juridice sînt libere sau aderente față de suportul lor. Caracterul fix și constrîngător al formelor procedurale poate da impresia că între valoarea juridică și suportul ei concret există o aderență tot atît de strînsă ca aceea care unește valorile estetice cu forma individuală a obiectelor frumoase. Din această pricină s-au putut institui apropieri, cu concluzii destul de neașteptate, între legalitate și frumusețe. Totuși, dacă ne gîndim că formele procedurale pot varia fără ca natura valorilor juridice să se diferențieze, ca, de pildă, atunci cînd, după prescripțiunile diferitelor coduri naționale, căsătoria, divorțul, adopțiunea etc. se realizează prin proceduri diferite, nu încape nici o îndoială că între valorile juridice și suportul lor nu există nicidecum acea intimă solidaritate și aderență caracteristice pentru alte valori. Valorile juridice sînt libere față de suportul lor concret.

5. VALOAREA POLITICĂ

Valorile politice, adică puterea publică, ordinea și autoritatea, organizarea coexistenței sociale în diferitele ei planuri etc. sînt valori personale. Spiritul le atribuie unor persoane cum sînt statul, națiunea, biserica etc. În acest punct se declară deosebirea cea mai de seamă dintre valorile politice și cele juridice. Căci dacă este adevărat, după cum am arătat-o mai sus (1, 7), că, spre deosebire de bunurile reale, bunurile personale sînt nu numai valorificabile, dar și valorificatoare, că

aceste bunuri sînt ele însele nişte centre de valorificare, atunci avem un nou criteriu de apreciere a diferenţei dintre valorile juridice şi politice. În adevăr, în timp ce căsătoria sau divorţul, ipoteca sau embaticul şi toate celelalte instituţii ale dreptului privat nu iau ele însele nici o atitudine axiologică, nu valorifică, statul, naţiunea şi biserica, parlamentul, partidul politic şi toate celelalte instituţii politice adoptă atitudini şi dovedesc prin aceasta calitatea lor de persoane. În nenumărate împrejurări vorbim de atitudinile statului şi ale organelor lui constituţionale şi administrative, de hotărîrile, preferinţele şi estimaţiile lor, ceea ce ar alcătui un mod cu totul nepotrivit de a vorbi dacă n-am atribui tuturor acestor suporturi ale valorilor politice calitatea unor persoane. Pe de altă parte, după cum am arătat de asemeni, bunurile personale, spre deosebire de cele reale, nu numai că *atrag* valorificarea, dar o *impun*. Nu există indiferentism faţă de persoane. Caracterul personal al valorilor politice iese în evidenţă şi cu acest prilej. Căci pe cînd bunurile juridice sînt uneori valorificate, ca, de pildă, atunci cînd în faţa unor anumite instanţe judecătoreşti cineva afirmă sau contestă legalitatea acestor bunuri, rămînînd destule alte împrejurări în care nici nu reflectăm, nici nu luăm atitudine faţă de legalitatea lor, bunurile politice nu pot să nu fie valorificate, în aşa fel că, dacă există un indiferentism juridic, nu există unul politic. Atitudinea politică este mult mai înrădăcinată şi mai activă decît atitudinea juridică, şi aceasta din pricina naturii însăşi a valorilor politice, adică a conexiunii lor cu suporturi personale. Dacă examinăm deci realitatea afirmaţiei unor indivizi că ei n-au atitudine politică, că sînt politiceşte indiferenţi, ne convingem că ei nu doresc să spună altceva decît că nu nutresc veleitatea de a lua parte la exerciţiul puterii publice sau că îşi rezervă atitudinea şi opinia lor, nu că atitudinile şi opiniile politice nu se formează nicidecum. De fapt, valorificările se formează neapărat în domeniul politic, cum ele se formează faţă de orice persoană apărută în sfera experienţei noastre.

Suportul valorii politice nu este numai personal, dar şi spiritual. Statul şi toate celelalte bunuri politice sînt persoane spirituale. De aceea încercarea de a atribui valorile politice la-

turilor materiale ale unei societăţi falsifică imaginea acelor valori. Ideologiile, tradiţiile spirituale, finalităţile morale nu sînt, în instituţiile politice, simple reflexe, produse secundare şi suprastructuri ale unor procese materiale, ci stofa însăşi din care aceste instituţii sînt constituite. Teoriile relative la originea şi dezvoltarea instituţiilor pot ascunde acest adevăr, dar observaţia axiologică îl restabileşte numaidecît. Pentru punctul de vedere al observaţiei directe, nici statul, nici celelalte instituţii politice nu sînt lucruri materiale, nici personale, considerate în funcţiunile lor materiale, economice sau biologice, ci persoane spirituale propriu-zise, cu care putem înnoda aceleaşi legături de asociaţie, fidelitate, credinţă etc., caracteristice, în genere, relaţiilor dintre persoane spirituale. Conexabile cu suporturi personale şi spirituale, valorile politice sînt însă valori-mijloace şi sensul lor este perseverativ. Aspiraţia către puterea politică în simplul scop al exerciţiului acestei puteri, adică tratarea valorilor politice ca nişte scopuri absolute ale vieţii, dă naştere la deformaţii axiologice pe care conştiinţa le cenzurează neapărat. Inutilitatea sau zădărnicia puterii politice care nu se pune în serviciul unuia din scopurile suverane ale vieţii, cum ar fi scopul moral sau religios, este un fapt de apreciere absolut evident. Valoarea politicului nu apare decît prin scopul care îl luminează. Este limpede, de asemeni, că valorile politice nu au un sens amplificativ, ele nu îmbogăţesc sau extind conştiinţa aceluia care le cuprinde, oricît exerciţiul nescrupulos al puterii politice ar putea să se însoţească cu sentimentul beţiei puterii. Într-un regim spiritual de cuprindere adecvată a valorilor, politicul nu poate fi legat de altă semnificaţie decît aceea că, prin valorile şi bunurile pe care le subsumează şi denumeşte, sînt cîştigate condiţiile necesare perseverării în existenţă a subiectului valorificator, individ sau societate. Chiar cînd o societate aspiră către mai multă putere politică, spre o extindere a ariei în care urmează să impună stăpînirea şi organizarea ei, putem distinge tot un sens perseverativ. Societatea care urmăreşte lărgirea ariei sale politice sprijină această aspiraţie pe conştiinţa că numai în aceste cadre extinse fiinţarea ei este cu putinţă. Dar faptul că există posibilitatea unei extinderi a puterii poli-

tice dovedeşte că valorile politice sînt însumabile, întocmai ca valorile economice sau vitale.

Valorile politice nu aderă în acelaşi fel la suportul lor ca valorile estetice sau morale. Forma instituţiilor politice prezintă o mobilitate care lasă neatinsă natura valorilor suportate de ele. Desigur, atunci cînd se schimbă constituţia unei ţări şi, odată cu aceasta, raportul şi ierarhia puterilor în stat, avem impresia hotărîtă că prefacerea nu este numai formală. Cînd în raportul puterilor publice ajung să prepondereze fie puterile *deliberative* (legislativă şi judecătorească), fie cele *executive*, ceea ce variază cu adevărat este însăşi concepţia omului, pe care reformatorul politic vrea să-l îndrumeze pe această cale către finalităţi morale deosebite, către etosul libertăţii sau al supunerii, al descătuşării sau al încadrării şi sacrificiului. În fondul oricărei reforme politice stă astfel o anumită concepţie normativă a omului, a ţintelor morale pe care el se cuvine a le urmări. Valorile politice rămîn între-acestea neschimbate. Căci oricare ar fi forma instituţiilor, ele continuă să sprijine aceleaşi valori politice : puterea publică, ordinea, autoritatea, organizarea socialului etc., rămase identice cu ele însele chiar cînd sînt înlănţuite cu scopuri morale felurite. Nu există regim politic, democratic sau autoritar, care să nu pretindă că susţine valorile politice tipice, cum sînt ordinea, autoritatea, organizarea etc. Diferenţa dintre numeroasele forme de organizare a coexistenţei sociale provine din scopul moral pe care ele doresc să-l impună omului.

6. VALOAREA TEORETICĂ

Valoarea teoretică, adevărul, este cuprins de conştiinţă ca aparţinînd unor *lucruri*, şi anume conţinutului judecăţilor noastre ştiinţifice, cristalizat în constatări, legi, formule, postulate, axiome, teoreme etc. Deosebirile fenomenologiei reintră în drepturile lor atunci cînd este vorba să determinăm suportul valorii teoretice, al adevărului. Căci nu putem spune că *adevărat* este obiectul intenţional al judecăţilor ştiinţifice, adică

starea sau raportul dintre lucruri pe care cercetarea savantului încearcă să le cuprindă. Această stare sau acest raport nu pot fi obiecte ale aprecierii noastre ; ele nu sînt adevărate sau false, ele *sînt* pur și simplu, indiferent dacă, cuprinzîndu-le sau nu ca valori, le apreciem ca adevărate și le acordăm aprobarea și adeziunea noastră. Ceea ce *este,* ființa, este indiferent față de valoare. S-ar putea spune atunci că adevărul este conexabil cu actele prin care iau cunoștință de ființă. Nu ființa ar fi atunci suportul valorilor teoretice, ci actele intelectuale prin care o cuprind, actele de reprezentare și gîndire. Totuși, nici la această părere nu ne putem opri. Căci actele de gîndire și de reprezentare sînt și ele exterioare și eterogene față de ideea de valoare. Gîndirea și reprezentarea fiind acte ale cunoștinței, nu pot fi, în același timp, și obiectele acelor acte speciale, care sînt dorințele. Pe de altă parte, un savant, lucrînd într-un domeniu oarecare al științei, urmărește să stabilească un *fapt* sau o *lege*, nu un adevăr. Faptul sau legea sînt apreciate ca *adevărate* de savant numai atunci cînd, găsindu-se la capătul cercetării sale, adică la capătul actelor menite să-l conducă la posesiunea intelectuală a ființei, ajunge să *aprecieze* propriile lui rezultate. De asemenea, noi înșine, studioșii operei savantului, putem distinge destul de limpede între actele prin care, asimilînd acea operă, ajungem la cunoștința ființei și actele prin care apreciem valoarea acestei cunoștințe, adevărul ei. Faptul că posesiunea ființei și aprecierea adevărului sînt două acte deosebite ale spiritului apare încă mai clar dacă luăm în considerare anumite împrejurări din istoria gîndirii omenești. Există concluzii mai vechi ale științei pe care conștiința le-a apreciat odată ca adevărate, dar pe care cercetarea ulterioară le-a infirmat și aprecierea le-a trecut în rîndul erorilor sau prejudecăților. Cînd ne găsim în momentul unei astfel de transformări, nu putem spune că vechiul rezultat al științei nu conținea, de fapt, o valoare, că el conținea o pseudovaloare sau o nonvaloare teoretică. O astfel de apreciere ar fi cu totul nepotrivită, deoarece pentru punctul de vedere al conștiinței deziderative a timpului, pentru aspirația ei către adevăr, numai acele concluzii ale științei, infirmate în urmă, puteau fi cuprinse ca adevărate. Reveniți la împrejurările trecutului, adică

mişcaţi de acelaşi tip de acte dezziderative, vechile adevăruri s-ar împrospăta îndată. Aşa-zisa generalitate a valorilor oferă această garanţie. În acest înţeles se poate vorbi cu toată siguranţa despre adevărurile lumii vechi, despre valorile ei teoretice. Icoana ptolemeică a lumii conţinea o valoare teoretică, era un „adevăr", ca şi imaginea copernicană care a înlocuit-o în urmă. Faptul că posesiunea intelectuală a fiinţei şi aprecierea ei ca adevărată sînt acte deosebite şi, uneori, acte divergente, o dovedeşte împrejurarea că antichitatea n-a apreciat ca adevărat şi n-a primit sistemul astronomic heliocentric al lui Filolaos (sec. V-lea a. Chr)., deşi din punctul de vedere al cunoaşterii fiinţei el reprezenta tocmai soluţia pe care progresele cercetării au trebuit s-o regăsească mai tîrziu. Aprecierea decurge de cele mai multe ori paralel cu cunoaşterea, fără ca solidaritatea celor două acte să fie absolută şi fără să lipsească putinţa discrepanţei lor, ca în amintitele circumstanţe atît de bogate în învăţăminte pentru ştiinţa axiologică. Urmează din toate acestea că suportul valorilor teoretice nu poate fi decît *rezultatul* cercetării savantului, nu actul acestei cercetări, aşa cum acest rezultat este cristalizat în propoziţiile ştiinţei sub forma unui *lucru*, adică a unei realităţi care ni se poate opune, care ne mărgineşte şi ne constrînge, aşa cum fac toate lucrurile *(res)*.

Dar deşi suportul valorii teoretice este real, el nu e mai puţin *spiritual*. O propoziţie ştiinţifică nu este legată, de fapt, nici de cartea care o conţine, nici de semnul material al literelor care o manifestă, ci de echivalentul spiritual al acestora, de acel ansamblu organizat de abstracţiuni prin care cartea şi litera învie, atingînd plenitudinea semnificaţiei lor. Dar legătura aceasta este oare o aderenţă profundă, care ar face ca valoarea teoretică să varieze cu forma organizării ei, sau o legătură mai liberă, care îngăduie varierea organizării ei fără ca valoarea susţinută de ea să se resimtă ? Soluţia justă mi se pare că trebuie căutată în sensul ultimului factor al acestei alternative. Căci un adevăr ştiinţific poate fi organizat în mai multe feluri şi despre această organizare nu avem altă mărturie decît corespondentul ei verbal, în cuvinte şi în înlănţuiri sintactice diferite. Evident, exprimarea ştiinţifică trebuie făcută în for-

mele celei mai depline *preciziuni* și *concizii*. Dar cum tot ce se abate de la aceste norme devine *imprecis* și *prolix*, s-ar putea spune că, în aceste din urmă moduri de exprimare, adevărul științific se resimte, natura lui se alterează. Față de acest chip de a raționa, care poate fi opus soluției noastre, avem de observat că preciziunea și concizia sînt în formulările științei calități literare, obiectele unor aprecieri estetice. Desigur, întrucît formulările științei sînt și fapte de expresie, este just ca ele să fie estimate și din unghiul esteticii. Un savant care scrie rău, adică cu oarecare imprecizie sau prolixitate, nemulțumește conștiința noastră axiologică. Totuși, dacă ne constrîngem să apreciem contribuția lui din singurul punct de vedere al valorii ei teoretice, observăm că înregistrăm această valoare, o aprobăm și-i acordăm adeziunea noastră, chiar dacă trebuie să respingem forma exprimării ei literare. Frumosul trăiește strîns legat de suportul sensibil al manifestării lui. Adevărul există însă cu oarecare detașare față de formele organizării lui, așa cum acestea apar în echivalentul lor literar. De aceea șovăirile formei sînt, în operele literare, alterări mortale ; în timp ce în operele științei ele sînt simple neajunsuri. Niște scriitori atît de criticați, cum au fost Kant sau Auguste Comte, n-au prejudiciat întru nimic, prin imperfecțiunile formei lor, însemnătatea mesajului lor teoretic.

Am arătat, încă din paragraful consacrat înlănțuirii valorilor, că adevărul este un scop, deși prin cuprindere inadecvată sau prin înlănțuire regresivă el poate apărea și ca mijlocul unor scopuri economice, ca în aplicațiile tehnicii industriale. În actul unei cuprinderi adecvate, adevărul își ajunge însă sieși, încît conștiința poate să se odihnească în aprehendarea lui ca în posesiunea unuia din scopurile substanțiale ale existenței. Desigur, adevărul nu este singurul scop pe care conștiința și-l poate propune, încît alături de el conștiința poate urmări și alte finalități, cum ar fi aceea estetică, morală sau religioasă. Dar atingerea acestor finalități se produce alături de urmărirea adevărului, nu prin mijlocirea lui, încît cine atinge pe acesta din urmă, prin cercetare proprie sau în opera savanților, degustă fericirea unei clipe de plenitudine umană. Fiind scopuri, adevărurile științei — am arătat-o — sînt totuși integrabile.

Faptul că în atîtea ramuri ale ştiinţelor naturale şi ale spiritului ştim mai mult sau mai bine şi mai precis decît omul vechi este unul din faptele cele mai incontestabile. (Un fapt pe care nu-l tăgăduiesc, dealtfel, decît indivizii care, din motive axiologice uşor de recunoscut, manifestă neîncredere sau o proastă dispoziţie evidentă faţă de fenomenul progresului ştiinţific.) Înaintarea ştiinţelor nu poate fi explicată decît prin virtutea valorilor teoretice de a se însuma, prin caracterul lor integrabil. Ecoul atingerii adevărului îmbogăţeşte şi amplifică conştiinţa. Ne simţim mai avuţi şi mai vaşti prin cuprinderea adevărului şi, din această pricină, ne lipsim, pe cît posibil, în căutarea şi cucerirea lui, de valorile perseverative, adică manifestăm acea dezinteresare practică în care, cu drept cuvînt, se recunosc unele din semnele cele mai caracteristice ale omului teoretic.

7. VALOAREA ESTETICĂ

Valorile estetice, adică diversele speţe ale frumuseţii naturii şi ale artei, aderă atît la suporturi reale, cît şi la suporturi personale. Purtătorul valorilor estetice este atît opera de artă sau un oarecare aspect al naturii, cît şi autorul lor, artistul uman sau divin. În unele cazuri, ca, de pildă, în acela al artistului dramatic sau liric, al dansatorului sau virtuozului, artistul face corp cu opera sa, încît suportul valorilor estetice respective este numai personal. În afară de aceste cazuri aparţinînd unei categorii speciale, cuprindem îndeobşte prin transparenţa operei reale a artistului (poema sau compoziţia sa muzicală, tabloul, statuia sau construcţia sa arhitectonică) sufletul însuşi al artistului, patosul şi etosul său, lirismul lui esenţial, adică tot atîtea valori pe care le atribuim unor suporturi personale. Sentimentul de admiraţie cu care însoţim înregistrarea unor opere de artă se adresează totdeauna unor persoane, nu unor lucruri. Omagiul admiraţiei este personalizant şi interesul lui teoretic constă din faptul de a pune în lumină componenta personală în structura valorilor estetice. Din împrejurarea că

valorile estetice sînt atribuite unei dualităţi de suporturi, dintre care unul se găseşte pe un plan mai adînc decît celălalt, rezultă că valorile estetice au o structură adîncă. Însuşirea aceasta nu este împărţită de valoarea estetică cu nici una din celelalte valori ale conştiinţei omeneşti. Căci există valori adînci sau înalte. Valorile morale le atribuim, de pildă, profunzimii personalităţii umane. Valorile religioase sînt atribuite spiritului divin care domină şi conduce lumea dintr-un plan înalt. Dar deşi ambele aceste serii de valori sînt localizate în planuri adînci sau înalte, conştiinţa le cuprinde direct în planurile respective, fără să fie nevoită să străbată un prim-plan mai superficial, fără să se adîncească într-o perspectivă. Cazul acesta din urmă este numai al valorilor estetice.

Dar deşi, într-un prim-plan, suportul valorilor estetice este real, el nu este niciodată material, nici aici şi cu atît mai puţin în planul lor personal. Opera de artă nu este o întocmire materială. Nu apreciem ca frumoasă bucata de pînză a tabloului, ci imaginea în care acesta se rezolvă pentru conştiinţa noastră. Această imagine este însă un *lucru* prin coerenţa ei configurativă, care ni se impune ca orice lucru pe această lume şi care, întocmai ca orice lucru, nu este ea însăşi un centru de valorificări umane. Este adevărat că, în cursul cercetării mai noi, s-a pus în lumină valoarea estetică a materialelor, a transparenţei marmorei, a luciului bronzului şi porţelanului, a simetriei fibrelor lemnoase etc. Faţă de idealismul estetic pentru care materialele artei sînt simple vehicule indiferente ale ideii, noul accent pus asupra valorilor legate de structura materialelor artistice alcătuieşte un necontestat progres al cercetării. Dar adaosul acestor precizări nu dă nicidecum un caracter de materialitate suportului real al valorilor estetice. Amintitele însuşiri ale materialelor nu fac decît să îmbogăţească imaginile spirituale ale artei cu noi elemente de stil (antirealiste), nu să le coboare la nivelul unor lucruri materiale. Materia este înregistrată în artă ca imagine şi într-un chip cu totul deosebit de acela în care este cuprinsă ca suport al valorilor propriu-zis materiale, de pildă al valorilor economice. Cine doreşte, de pildă, o bucată de pîine, o cuprinde ca un obiect *consistent*, nu ca o *imagine* estetică. Dacă însă acelaşi subiect deziderativ re-

ceptează bucata de pîine ca imagine estetică, nu ca structură consistentă, un element categoric deosebit se amestecă în chipul aceluia de a o cuprinde şi valoarea economică evoluează către un alt tip de valoare.

Valorile estetice sînt scopuri absolute ale conştiinţei. Ele nu se găsesc în interiorul unei înlănţuiri de valori decît atunci cînd, prin cuprindere inadecvată, pot apărea ca forme de expresie a adevărului sau ca mijloace în vederea educaţiei morale a omului. Desigur, în conexiunile conştiinţei, valorile estetice se însoţesc tot timpul cu valori teoretice şi morale, ca şi cu alte valori, dar acela care nu cuprinde în cele dintîi decît forme ale adevărului sau binelui nu înregistrează niciodată semnificaţia lor proprie. Numai atunci cînd conştiinţa, aprehendînd valoarea estetică, încetează de a se mai mişca pe lanţul care uneşte mijloacele cu scopurile lor, numai cînd valoarea estetică apare ca un scop în sine, al cărui răsunet imediat intensifică şi îndepărtează limitele conştiinţei, semnificaţia amintitei valori este înregistrată în formă adecvată şi deplină. Fiind nişte scopuri absolute, valorile nu sînt integrabile. Mai multe valori estetice nu însumează o valoare estetică mai mare, în timp ce mai multe adevăruri parţiale compun un adevăr mai complet, mai larg, mai adînc sau mai precis. Din această pricină, aşa-numitul program al „întrunirii artelor" conţine în sine o falsă reprezentare cu privire la natura neintegrabilă a valorilor estetice, care conduce la o acumulare artificială şi neînsemnată de bunuri artistice. Dacă totuşi, pornind de la falsul principiu al „întrunirii artelor", unii artişti de seamă, precum un Richard Wagner, au putut ajunge le creaţiuni valabile, lucrul se datoreşte faptului că, în ciuda caducităţii principiului, ei au ajuns să realizeze nu o sumă de valori estetice, ci o singură valoare estetică unitară şi organică. Din aceeaşi împrejurare a neintegrabilităţii valorilor estetice rezultă şi faptul notoriu astăzi că artele nu progresează. Un fapt contestat atîta timp cît, înţelese ca nişte varietăţi ale adevărurilor teoretice, clasicismul, într-una din taberele lui, putea susţine superioritatea valorilor moderne de artă asupra celor vechi, pînă cînd o axiologie mai exactă a descoperit, odată cu semnificaţia proprie a esteticului, caracterul lui neintegrabil. Valorile estetice sînt, în sfîrşit, atît de soli-

dare cu suportul lor, încît orice modificare a lor transformă suportul, după cum orice modificare a suportului transformă sau tulbură valoarea pe care acesta o susţine. Stricta *individualitate* a formei artistice şi absoluta *originalitate* a personalităţii care se întrevede prin ea sînt fapte cunoscute şi adeseori puse în lumină. Ele nu sînt decît o altă expresie pentru acea strînsă solidaritate cu suportul lor, care conferă valorilor estetice unul din caracterele lor cele mai izbitoare.

8. VALOAREA MORALĂ

Valorile morale sînt acelea pentru care limba ne oferă termenii cei mai numeroşi. În timp ce terminologia valorilor juridice sau politice este destul de săracă, valorile morale sînt exprimate printr-o mare mulţime de expresii ale limbii, un fapt care dovedeşte că în sectorul lor conştiinţa axiologică a suferit diferenţierea cea mai numeroasă. Austeritatea, bunătatea, bărbăţia, caritatea, cumpătarea, dreptatea, francheţea, iubirea, vitejia etc. sînt deopotrivă valori morale. Ar fi interesant de stabilit un glosar al valorilor ; sectorul valorilor morale ar fi desigur unul din cele mai bogate. Dar oricît de numeroase ar fi valorile morale, anumite trăsături raţionabile revin în fiecare din ele, îngăduind gruparea lor într-o clasă omogenă.

Toate valorile morale sînt valori personale. Suportul valorilor morale este totdeauna o persoană. Persoana, nu fapta ei, este suportul valorilor morale. Precizarea aceasta este cu atît mai necesară, cu cît limba curentă vorbeşte adeseori de fapte caritabile, juste, loiale, vitejeşti etc. Atunci însă cînd constat fapta caritabilă a unei persoane feroce sau fapta vitejească a unui laş, adică fapte cărora, părîndu-mi-se că le pot atribui anumite valori morale, nu le pot lega şi de un centru personal, conştiinţa noastră este în drept să le interpreteze ca pe nişte false valori, ca pe nişte simple valori iluzorii. Un laş poate executa, de pildă, o faptă cu toate aparenţele vitejiei, prin constrîngerea împrejurărilor, nu însă prin spontaneitatea persoanei. Atunci cînd recunosc lucrul acesta, adică atunci cînd îmi dau seama că valoarea respectivă nu este legată de persoana

însăşi, sînt în drept să contest faptei amintite valoarea care prin abuzul limbajului i se atribuie. Cuprind deci valoarea morală numai în cazul cînd o pot atribui unui suport personal sau nu o cuprind deloc. Fiind personale, suporturile valorilor morale sînt, în acelaşi timp, spirituale. Spiritualitatea suporturilor morale este o constatare absolut evidentă, căci, deşi prezenţa acestor suporturi nu se manifestă altfel decît în forma unor acţiuni materiale, constatabile prin simţuri, sîntem deplin conştienţi că nu aceste acţiuni sînt persoana însăşi, ci sensul spiritual care se degajează din ele. În acelaşi fel, nu litera tipărită şi nici pînza vopsită sînt opera de artă, ci imaginea ei pătrunsă de etosul personalităţii artistice. În sfîrşit, în raport cu suportul ei, personal şi spiritual, valorile morale sînt aderente. Este o trăsătură prin care valorile morale se înrudesc oarecum cu valorile estetice. Un anumit tip de valoare morală, caritatea sau vitejia, nu poate fi atribuit unor suporturi diferite fără să nu simţim că firea ei s-a modificat. Caritatea individuală sau aceea publică nu este aceeaşi caritate, desigur pentru motivul că aderînd cu un alt suport, sensul ei a variat. Nici caritatea persoanei individuale X nu este aceeaşi cu a lui Y. Acela care o aşteaptă de la X nu o poate primi de la Y, din pricină că aderînd adînc cu suportul ei, există pentru fiecare ins o singură caritate posibilă, nu mai multe carităţi fungibile. Cînd un individ urmărit de o cruntă nevoie şi, prin ea, avînd o conştiinţă tocită, devenită insensibilă la nuanţele vieţii morale, acceptă caritatea oricui, el încetează de a mai resimţi caritatea ca pe o valoare morală, ci o resimte ca pe o valoare economică, înlocuibilă tocmai din această cauză. Tragedia cerşetoriei rezidă tocmai în faptul de a nu mai putea primi binefacerea carităţii propriu-zise şi de a nu mai putea cuprinde, în ajutorul oferit, o valoare a vieţii morale. Ceea ce este adevărat pentru caritate, indicată aci ca un exemplu printre altele posibile, este adevărat şi pentru celelalte valori morale. Toate deopotrivă aderă atît de profund cu suportul lor, încît nu e cu putinţă schimbarea acestuia fără ca valoarea însăşi să nu se resimtă şi, uneori, să dispară.

Valorile morale sînt scopuri ale vieţii. Nimeni nu resimte nevoia să legitimeze urmărirea valorilor morale prin alte sco-

puri în serviciul cărora ele s-ar putea găsi. Dimpotrivă, conştiinţa resimte atît de limpede însuşirea lor de a fi scopuri, încît ea legitimează sacrificarea altor valori ale vieţii cînd numai pe această cale este cu putinţă atingerea acelora. În timp ce sacrificiul valorilor morale în vederea unor valori relative, cum ar fi valorile economice, este cenzurat de conştiinţă ca o absurditate sau ca o nevrednicie, sacrificiul acestora din urmă ni se pare cu totul legitim. Însuşirea de scopuri absolute ale valorilor morale apare cu desăvîrşită claritate tocmai în aceste împrejurări. Atingerea valorilor morale se însoţeşte în conştiinţă cu o extindere a limitelor ei, cu o întărire sau cu o îmbogăţire a acesteia. Spunem din această pricină că valorile morale îşi găsesc recompensa în ele însele, deşi expresia este nepotrivită, ca una care ar arăta că aceste valori sînt totuşi urmărite în vederea unor scopuri în afară de ele. Dacă ecoul amplificativ al valorilor morale ar fi scopul lor adevărat, atunci aceste valori ar înceta să mai fie nişte scopuri, şi individul care le-ar urmări, omul moral, ar fi un simplu vanitos al propriei sale intimităţi, dornic să dobîndească premiul conştiinţei sale. Nu negăm nicidecum că acest caz se poate produce uneori, dar nu atunci valorile morale sînt realizate în toată plenitudinea semnificaţiei lor.

Sînt oare valorile morale integrabile ? Dacă există un progres ştiinţific, există oare şi un progres moral ? Sau valorile morale prezintă oare aceeaşi discontinuitate, aceeaşi imposibilitate de a se adăuga unele altora pe care am recunoscut-o drept una din caracteristicile valorilor estetice ? Mult mai dureros ar fi pentru conştiinţa umană dacă ea ar trebui să conchidă că progresul moral nu este numai nerealizabil, dar nici posibil. Concluzia aceasta este însă evitată de toţi ostenitorii pe căile binelui, de toţi oamenii de bunăvoinţă, chiar de cei mai modeşti şi mai umili, care ştiu că propria lor conştiinţă individuală a făcut progrese morale, că în luptele şi durerile vieţii a crescut stăpînirea de sine şi atenţia pentru suferinţele străine, împreună cu hotărîrea mai vie de a le alina. Dacă omenirea în întregul ei se mişcă cu greutate către ţintele progresului moral, înnobilarea individului nu este un fapt care nu poate fi nicăieri întîlnit. Şi dacă valorile morale ale individului se pot aduna

între ele, speranța creșterii morale în umanitate nu trebuie părăsită. Desigur, între indivizii și grupările umane s-au pus adeseori în lumină deosebirile de nivel moral, dar aceste deosebiri reprezintă numai distanța dintre două puncte ale evoluției filogenetice. Există, cu alte cuvinte, indivizi maturi, cu structura morală rafinată, într-o omenire care a rămas tînără și barbară. Faptul nu poate fi contestat. Dar înțelegerea dinamică a vieții ne îngăduie să întrevedem o înaintare a întregului corp al omenirii către un stadiu pe care unii indivizi l-au atins încă de pe acum. În afară de aceasta — și aci apare împrejurarea hotărîtoare — imposibilitatea progresului etic nu este niciodată afirmată de omul moral, ci de acei inși care, pentru a justifica vreo agresiune a forței sau injustiției, cred că pot denunța în amintitul progres o simplă iluzie a conștiinței. Negatori ai progresului etic sînt și unii din teoreticienii care, văzînd în om pe animalul-om, adică o ființă strict determinată și înlănțuită de instinctele sale, cred că-i pot tăgădui orice facultate de creație, de creștere, de invenție. Omul moral el însuși, adică acela care se găsește față de valorile morale în unghiul cuprinderii lor adecvate, nu se îndoiește însă niciodată de putința creșterii morale a omenirii. Credința lui în această privință este o dată naivă a conștiinței sale, nu punctul de vedere al unui filozof. Insul care execută o acțiune morală este pe deplin conștient că sensul ei nu se mărginește în sfera individuală a existenței lui, dar că el o revarsă în capitalul moral al întregii omeniri și că din exemplul lui, oricît de modest, se va putea nutri entuziasmul moral, credința și tăria altor oameni din preajmă. Credința aceasta este una din axiomele vieții morale.

9. VALOAREA RELIGIOASĂ

Valorile religioase, diferitele forme ale sacrului, bunătatea și puterea divină, caracterul ei august, perfect, omniprezent și providențial, sînt valori personale și spirituale. Purtătorul lor este persoana spirituală a lui Dumnezeu. Acei care socotesc că pot cuprinde valorile religioase aderînd cu propria intimitate

a persoanei lor se găsesc în înșelăciune față de adevărata fire a acestor valori. Actul de cuprindere a valorilor religioase este un act de ieșire din noi înșine. Desigur, misticul se retrage în el însuși, pentru a nu se lăsa ademenit de toate acele ispite ale lumii care îi pot distrage conștiința. El se cufundă în sine însuși pentru a se regăsi într-o lume de valori mai apropiată de aceea a sacrului, prin spiritualitate și prin ecoul ei amplificativ. Dar în punctul cel mai adînc al intimității morale, căutătorul lui Dumnezeu simte că trebuie să execute gestul hotărîtor, acela de a străbate către o persoană deosebită de noi și care ne întrece nemăsurat. Există, de fapt, două atitudini religioase, dintre care una este de *înălțare*, cealaltă de *adîncire*, amîndouă cuprinzînd însă o persoană diferită de noi și față de care valorile religioase aderă cu legăturile unei atît de adînci solidarități, încît fiecare om nu poate căuta și nu poate găsi decît un singur Dumnezeu. Faptul că omul religios caută uneori pe Dumnezeu în sine însuși și simte că se apropie de el atunci cînd cuprinde unele valori ale vieții morale, cum ar fi puritatea sau iubirea, este ușor explicabil după teoria generală a valorilor. Valorile religioase fac parte dintr-un grup mai larg, acela al valorilor scopuri absolute, spirituale și amplificative, încît în atingere cu toate valorile din aceeași categorie, nu numai cu valorile morale, omul simte ca o cale deschisă către Dumnezeu. Nu numai cuprinderea binelui, dar și aceea a adevărului și frumosului ne îmbie cu o adiere din lumea sacrului. Există însă o trăsătură prin care valorile religioase se deosebesc profund de toate celelalte valori spirituale, și aceasta este caracterul lor *integrativ*. Valorile religioase nu sînt integrabile, așa cum sînt valorile teoretice, încît nu putem vorbi despre un progres religios al omenirii. Istoricii urmăresc totuși dezvoltarea religiilor, făurind, de pildă, o serie care, începînd cu profeții, trece prin spiritualitatea platonică, pentru a ajunge la creștinism ca la punctul final și cel mai desăvîrșit al acestei dezvoltări. Creștinul însuși, adevăratul creștin, adică acela care, ca om religios, privește către valorile religioase din unghiul unei depline adecvări, nu afirmă însă în poziția sa rezultatul unei însumări de valori, ci o valoare nouă, pe care a dobîndit-o prin negarea trecutului, prin moartea omului vechi. Cre-

dinţa în revelaţie, conştiinţa revoluţiei intime care a precedat cuprinderea noului sens religios, sentimentul prăbuşirii lăuntrice şi al reînvierii, pe care le putem urmări în unele documente iniţiatice sau în pateticele *Confesiuni* ale Fericitului Augustin, ilustrează clar caracterul neintegrabil al valorilor religioase. Dar dacă nu sînt integrabile, valorile religioase sînt integrative. Ele integrează, unifică, constituie într-un tot solidar şi coerent toate valorile cuprinse de conştiinţa omului. Prin valorile religioase se înalţă arcul de boltă care uneşte valorile cele mai îndepărtate, adună şi adăposteşte pe cele mai variate. Un individ poate cuprinde diferite valori, pe cele mai multe din ele, dar legătura lor unificatoare va lipsi atîta timp cît valoarea religioasă nu li se adaugă. Dimpotrivă, atunci cînd ne aflăm în prezenţa unei concepţii axiologice generale, adică a unei filozofii practice manifestînd unitate şi coerenţă, simţim lămurit, chiar dacă gînditorul nu o afirmă niciodată, că experienţa religioasă domină întreaga construcţie. Din această pricină, orice filozofie practică este în esenţa ei religioasă. Din oricare se pot extrage implicaţiile ei în direcţia sacrului. Fără acestea, o concepţie filozofică este o colecţie de adevăruri, dar nu un total organic, şi omul care ne vorbeşte prin ea, cel mult un spirit cercetător, dar nu şi unul care, găsindu-se cu adevărat, reflectă plenitudinea de semnificaţii ale lumii.

C. IERARHIA VALORILOR

Stabilind caracterul de gradualitate a valorilor (II, 4), am arătat că fiecare valoare ocupă o anumită treaptă a unei ierarhii, că fiecare valoare are o anumită valoare relativă în interiorul unui sistem gradual şi că această însuşire alcătuieşte o *dată* a conştiinţei, înainte şi în afară chiar de orice comparaţie. Comparaţia dintre valori nu este deci obligatorie pentru a sesiza caracterul lor mai înalt sau mai jos, dar ea nu este imposibilă şi ea este necesară pentru a stabili nu numai treapta proprie fiecărei valori, dar treapta lor relativă şi succesiunea exactă a acestor trepte. Stabilirea succesiunii treptelor axiologice este binevenită în acele împrejurări în care conştiinţa, gă-

sindu-se în îndoială asupra faptului dacă trebuie să opteze pentru una sau alta din valorile care o solicită în acelaşi timp, ea poate fi mulţumită să găsească principiile care se cuvin a călăuzi alegerea sa. Alegerea este de obicei o acţiune spontană. Cînd însă conştiinţa este lipsită de funcţiunea spontaneităţii ei, din pricina unor motive eteronomice care o obnubilează, principiile ştiinţei axiologice îi pot fi de oarecare folos. Evident, cunoştinţa principiilor va determina rareori fapta omului, şi axiologia nu doreşte să dea reţete practice pentru orientarea acţiunii. Rolul acesta şi-l poate asuma morala, în latura ei de tehnică a voinţei, dar cum, în acest rost al ei, morala trebuie să dispună de o tablă a valorilor, ea o va cere axiologiei.

Am spus că optările conştiinţei sînt de obicei acţiuni spontane. Chiar atunci cînd, în cazul unui conflict al scopurilor, acţiunea urmează alte drumuri şi pare a tinde către alte ţeluri decît acele legitime, conştiinţa ştie să aprecieze nelegitimitatea acestora, restituind în intimitatea ei potrivita ordine a valorilor. Autocenzurările conştiinţei, a căror supremă formă patetică este *remuşcarea,* alcătuiesc unul din faptele axiologice cele mai remarcabile şi acela care dovedeşte spontaneitatea conştiinţei în acţiunea de a fixa treapta relativă a fiecărei valori. Istoria filozofiei cunoaşte mai multe încercări de a reduce acţiunea spontană a conştiinţei ierarhizante la unele principii raţionale, explicînd, de pildă, că dacă moralul este preferat economicului sau vitalului, lucrul s-ar datora faptului că cel dintîi slujeşte unei sfere mai largi de interese, că din realizarea moralului foloseşte întreaga speţă, în timp ce din realizarea economicului sau vitalului profită un singur individ. Dacă însă, admiţînd că principiul este just, ne întrebăm de ce interesele generale sînt preferabile celor individuale, răspunsul nu poate fi altul decît că avem de-a face aci cu o estimaţie spontană a conştiinţei, pe care nu o mai putem legitima prin mediaţiunea altor principii raţionale. Insuccesul încercării de raţionalizare a conştiinţei axiologice este acela al tuturor tentativelor de a reduce imediatul la mediat şi iraţionalul la raţional : un rest rămîne neexplicat şi inexplicabil. Situaţia aceasta obligă ştiinţa axiologică să se mulţumească cu simpla formulare a princi-

piilor iraţionale care determină ierarhia valorilor şi, odată cu ea, ordinea preferinţelor axiologice spontane. Aceste principii sînt următoarele :

1. Valorile personale sînt superioare valorilor reale.
2. Valorile spirituale sînt superioare celor materiale.
3. Valorile aderente sînt superioare celor libere.
4. Valorile scopuri sînt superioare valorilor mijloace.
5. Valorile amplificative sînt superioare celor perseverative
6. Valorile integrabile sînt superioare celor neintegrabile.
7. Valorile integrative sînt superioare celor integrabile.
8. O valoare este superioară faţă de alta cu atîtea trepte cîte temeiuri de superioritate posedă în structura ei şi după cum temeiul superiorităţii ei aparţine unei calităţi mai înalte conform ordinii stabilite mai sus (personalitate, spiritualitate, aderenţă, scop, amplificare, integrabilitate, integrativitate).

Conexînd aceste principii cu acele caracterizări ale valorilor întreprinse mai sus, constatăm că faţă de *valoarea economică* (reală, materială, liberă, mijloc, perseverativă, integrabilă), *valoarea vitală* are un singur temei de superioritate în plus (fiind *personală*, materială, liberă, mijloc, perseverativă, integrabilă), *valoarea juridică* are un singur temei de superioritate, dar de o calitate mai înaltă (fiind reală, *spirituală*, liberă, mijloc, perseverativă, integrabilă), *valoarea politică* are două temeiuri de superioritate (fiind *personală, spirituală*, liberă, mijloc, perseverativă, integrabilă), *valoarea teoretică* are trei temeiuri de superioritate (fiind *reală, spirituală*, liberă, *scop, amplificativă*, integrabilă), *valoarea estetică* are patru (resp. cinci) temeiuri de superioritate (fiind reală — resp. *personală* — *spirituală, aderentă, scop, amplificativă*, neintegrabilă), *valoarea morală* are cinci temeiuri de superioritate (fiind *personală, spirituală, aderentă, scop, amplificativă*, integrabilă), *valoarea religioasă* are şase temeiuri de superioritate, printre care pe acela de calitatea cea mai înaltă (fiind *personală, spirituală, aderentă, scop, amplificativă, integrativă)*. Parcurgînd aceste caracterizări ale preferinţei, observăm că faţă de valoarea economică, pe care, după indicaţiile conştiinţei, am considerat-o ca prima treaptă a ierarhiei axiologice, valoarea vitală şi valoarea juridică posedă în plus cîte un singur temei de superioritate. Temeiul de superio-

ritate al valorilor juridice aparţinînd însă unei calităţi mai înalte (spiritualitatea este mai înaltă decît personalitatea), valorile juridice se aşază pe o treaptă mai sus decît valorile vitale. La rîndul ei, valoarea estetică, întîlnită mai departe, posedă patru (resp. cinci) temeiuri de superioritate, ca una care este şi reală şi personală. Cum însă valoarea estetică este singura neintegrabilă, singura care nu se poate însuma într-o dezvoltare progresivă a conştiinţei, ea posedă în sine o anumită inferioritate faţă de toate celelalte valori. Indicele temeiurilor ei de superioritate ar putea fi deci scăzut cu unul. Cum însă faţă de valorile teoretice ea prezintă, printr-o latură a structurii ei, superioritatea de o calitate mai înaltă a personalităţii şi toate celelalte superiorităţi, în afară de integrativitate, locul ei este pe o treaptă mai sus faţă de valorile teoretice, dar pe una mai jos faţă de valorile morale, care au şi caracterul integrabilităţii. Valoarea religioasă domină întreaga serie. Analiza de mai sus ne permite a stabili următoarea ierarhie a valorilor : 1) valoarea economică, 2) valoarea vitală, 3) valoarea juridică, 4) valoarea politică, 5) valoarea teoretică, 6) valoarea estetică, 7) valoarea morală, 8) valoarea religioasă.

Ierarhia valorilor poate fi stabilită între diferite tipuri generale ale lor, nu însă şi între diversele valori aparţinînd aceluiaşi tip. Putem spune că sănătatea este superioară avuţiei sau că binele este superior adevărului şi frumosului. Ar fi însă greu de precizat prin motive teoretice dacă, înlăuntrul clasei valorilor morale, vitejia se cuvine a fi apreciată superioară cumpătării şi loialităţii sau dimpotrivă. De asemeni, putem spune că politicul este superior juridicului. Ne-ar fi însă greu să precizăm motivele pentru care autoritatea ar fi superioară organizării sau dimpotrivă. Împrejurarea provine din aceea că ierarhia valorilor se stabileşte prin referire la învelişul raţionabil al valorilor, la coordonatele lor generale, nu la nucleul lor iraţional (cf. III, B, 1). Pe măsură, aşadar, ce înaintăm de la această sferă externă şi raţională către intimitatea lor iraţională, operaţia ierarhizării devine mai dificilă. Dar chiar atunci cînd nu mai poate recunoaşte principiile sale, conştiinţa continuă a estima treapta relativă a fiecărei valori particulare. Nu există viaţă axiologică

fără acţiuni de preferinţă. Nuanţele preferinţei devin însă extrem de delicate şi greu de justificat pe măsură ce obiectele ei se particularizează.

D. SISTEM ÎNCHIS SAU SISTEM DESCHIS ?

Filozoful H. Rickert, unul din cei mai de seamă axiologi contemporani, a emis odată părerea că valorile se grupează într-un sistem deschis, pe care dezvoltarea continuă a conştiinţei umane este capabilă să-l îmbogăţească necontenit. Deşi H. Rickert însuşi ne oferă o clasificare a valorilor, el nu dă acestei clasificări un caracter exhaustiv, încît dincolo de limitele ei se întinde aria altor cuceriri posibile ale conştiinţei axiologice. Ce atitudine putem lua faţă de această părere ? Desigur, întrucît pentru punctul de vedere expus în această scriere valoarea este obiectul unei dorinţe, nu ni se pare deloc exclus ca, odată cu trezirea unor dorinţe noi, să apară şi noi valori corelative. Dar pentru ca această concluzie deductivă să poată fi definitiv primită, ar trebui să putem identifica în trecutul conştiinţei şi al culturii omeneşti un moment în care cel puţin unele din valorile cunoscute astăzi să nu fi apărut. Ar trebui să putem stabili un singur moment al invenţiei axiologice, pentru ca invenţiile ulterioare să devină plauzibile. Adevărul este că, oricît de adînc am coborî în istoria culturii omeneşti, nu aflăm nici o epocă în care omul să nu fi dorit şi să nu fi găsit utilitatea, vitalitatea, legalitatea, puterea politică, adevărul, frumosul, binele şi sacrul ca nişte valori permanente ale conştiinţei lui. Omul, în structura lui dezziderativă actuală, pare a se fi constituit într-o epocă foarte îndepărtată, şi amintirile istorice nu urcă niciodată înaintea acestei epoci, încît nicăieri nu poate fi găsit momentul inventiv al unei clase de valori necunoscute mai înainte. De această stare a lucrurilor se izbesc toţi cercetătorii care, vrînd să explice geneza unor valori, de pildă a celor estetice, prin alte valori anterioare, de pildă cele religioase, trebuie în cele din urmă să recunoască drept evident faptul că valorile respective

au fost totdeauna simultane şi că problema urmărită de ei este, în realitate, o falsă problemă.

Dar dacă clasele generale de valori manifestă o statornicie pe care nici o ştire istorică n-o infirmă, cuprinsul lor a crescut necontenit. Astăzi, ca şi cu milenii în urmă, omul caută frumosul, dar formele pe care el le găseşte astăzi sînt cu mult mai numeroase şi mai variate decît în trecut. Cine compară conţinutul artei moderne cu cel al artei primitive nu poate să nu-şi dea seama cît de mult cea dintîi s-a îmbogăţit în formele ei, chiar dacă aceste forme rămîn izolate unele de altele, neînsumabile. La fiecare formă estetică aderă o nouă valoare şi, astfel, este just să se spună că în vechile cadre statornice ale esteticului, conţinutul s-a diferenţiat şi s-a multiplicat într-o considerabilă măsură. Iar ceea ce s-a întîmplat în trecut este sigur că se va întîmpla şi în viitor şi ceea ce s-a petrecut cu valoarea estetică s-a repetat şi se va putea repeta cu toate clasele generale de valori, încît nimic nu ne poate împiedica să întrezărim îmbogăţirea continuă a sistemului. Această îmbogăţire nu ni se prezintă însă în forma unei anexări de cadre noi, ci în aceea a diferenţierii cadrelor statornice. Sistemul valorilor ne apare, ca atare, închis cît priveşte limitele şi articulaţiile lui interioare. El ne apare însă ca deschis întru cît poate primi, între aceste limite şi articulaţii fixe, conţinuturi din ce în ce mai bogate. Şi pentru că, vorbind despre un sistem axiologic închis sau deschis, dăm o întrebuinţare metaforică cuvintelor, putem continua metafora, spunînd că sistemul valorilor pare închis în liniile de configuraţie ale suprafeţei sale, dar deschis în profunzimea lui, ca unul care poate primi aporturile nelimitate ale unor noi dorinţe. Pentru că omul nu încetează să se dezvolte, este probabil că lumea lui de valori nu va înceta să crească, fără ca, pentru aceasta, el să abandoneze cadrele largi ale năzuinţelor lui. Iar această îmbogăţire, adîncire şi diferenţiere a cadrelor axiologice ale omului constituie şi temeiul speranţelor lui cele mai întăritoare, în acele momente în care, constatînd lipsa unor valori diriguitoare pentru împrejurările noi ale vieţii, el îşi poate spune că stă în posibilităţile conştiinţei lui să le cîştige.

E. ÎNCRUCIŞAREA SFERELOR PERSONALE

Valorificările noastre, adică actele prin care cuprindem valorile, alcătuiesc una din funcţiunile principale ale persoanei umane. Am definit, în adevăr, persoana drept un centru de valorificări. În acelaşi loc (I, 7) am arătat, de asemeni, că persoana este un obiect obligatoriu al valorificărilor noastre, în aşa fel încît, dacă sîntem liberi să valorificăm sau să ne abţinem de a valorifica bunurile reale, sîntem constrînşi să valorificăm persoanele, care nu ne sînt niciodată indiferente. Valorificările persoanelor cu care coexistăm se întîlnesc însă cu propriile noastre valorificări, cauzînd efectul încrucişării sferelor personale, un fenomen pe care axiologia nu-l poate trece cu vederea.

În principiu, încrucişarea sferelor personale n-ar trebui să se producă. Valorile posedă, în adevăr, caracterul generalităţii. Mişcat de actele corelative de dorinţă, oricine poate cuprinde orice valoare. Există apoi o ordine ierarhică obiectivă a valorilor, încît nimeni n-ar trebui să se îndoiască asupra rangului de preferinţă care urmează a fi acordat fiecărei valori în parte. Dacă fiecare conştiinţă omenească s-ar dezvolta pînă la limita putinţelor de valorificare umană şi dacă nimic n-ar obnubila conştiinţa în acţiunea spontană a preferinţelor ei, în locul încrucişării sferelor personale am avea coincidenţa lor totală. De asemeni, în această ipoteză, în locul conflictelor care se ivesc în societatea omenească şi care, în esenţă, sînt conflicte ale valorificărilor pe care persoanele şi le aplică reciproc, am întîmpina acordul şi armonia netulburată. În realitate însă lucrurile nu se întîmplă astfel, căci deşi, teoreticeşte vorbind, valorile sînt generale, în existenţa empirică a conştiinţei ele au un volum mai mic sau mai mare (II, 7), adică sînt cuprinse mai des sau mai rar, în forme mai mult sau mai puţin adecvate, unele din ele sînt dorite şi aflate de conştiinţa omului cu exclusivitate sau cu o preferinţă care pune în umbră aspiraţia către alte valori. Individul în care valoarea economică are volumul cel mai mare, omul economic, manifestă neînţelegere faţă de alţii. Dominaţi de punctul de vedere al unei valori mai viu rîvnită şi mai des cuprinsă de fiecare din aceştia, ierarhia obiectivă a valorilor se tulbură pentru ei şi preferinţa lor alege şi

afirmă valorile într-o ordine care nu mai coincide cu a semenilor stăpîniţi de punctul de vedere al unei valori deosebite. Societatea omenească reprezintă o vastă reţea de sfere personale încrucişate. Fără îndoială, conflictul nu este singurul aspect al societăţilor omeneşti, privite în latura lor axiologică. Oamenii se iubesc şi se asociază adeseori, atunci cînd punctele lor de vedere coincid. În numele aceloraşi valori, reprezentate în conştiinţele respective cu un volum identic şi determinînd aceeaşi ordine subiectivă a preferinţelor, se ţes între oameni legături de simpatie, încredere, prietenie, fidelitate, colaborare. Tabloul axiologic al societăţii, adică al coexistenţei persoanelor, înfăţişează o vastă reţea de sfere personale încrucişate, în urzeala cărora se înscriu, mai des sau mai rar, regiuni de coincidenţă, de unire, de armonie.

Există oare posibilitatea extinderii acestor regiuni din urmă? Poate fi oare redus conflictul şi armonia poate oare să-l înlocuiască ? Sînt numeroşi cugetători care socotesc că lucrul, chiar dacă ar fi posibil, nu este de dorit. O valoare, spun aceştia, nu poate fi cucerită decît împotriva altora, care urmează să fie combătute şi împinse în umbră. În munca culturii, fiecare slujitor al ei trebuie să posede un punct de vedere, un centru personal, pentru ca opera lui să aibă temeinicie şi eficacitate. Încrucişarea sferelor personale este poate un aspect dureros, dar el este inevitabil şi este util. Faţă de acest mod de a gîndi, sînt alţi cugetători care socotesc că acordul axiologic poate fi obţinut în toate aceste cazuri în care un singur punct de vedere ajunge să domine cu exclusivitate, îndepărtînd sau cel puţin subordonînd toate punctele de vedere deosebite şi stabilind o ordine a preferinţelor care culminează în valoarea impusă şi adoptată. Pentru aceşti din urmă cugetători, acordul este vrednic a fi dorit, şi el nu este imposibil, dar numai pe calea pe care am indicat-o. Sînt, în fine, alţi gînditori care socotesc că dezacordul axiologic, deşi există, el nu este nici fatal, nici aplanabil numai pe calea unificării sub un singur punct de vedere. Cînd considerăm limitarea structurilor axiologice personale, constatăm că ele sînt o cauză a neînţelegerii dintre oameni, mai cu seamă prin veleitatea lor de a se impune. Imperialismul persoanei, nu limitarea ei empirică, este izvorul dezacordurilor axiologice. Limitele con-

simțite lasă loc mai degrabă și altor valori alături de ale noastre; iar dorința de a lărgi sfera personală prin însumarea tuturor acelor achiziții ale culturii care ne pot face receptivi pentru un număr cît mai mare și mai variat de valori reduce ea însăși regiunea dezacordurilor. Nu mi se pare apoi drept a spune că o valoare oarecare trebuie apărată împotriva altor valori, menite a fi respinse sau anulate în favoarea celei dintîi. Orice valoare trebuie mai cu seamă apărată împotriva nonvalorii cu care se leagă în interiorul aceleiași sfere. Adevărul nu trebuie apărat împotriva esteticului sau moralului, ci împotriva neadevărului; după cum esteticul și moralul urmează să fie apărate și cîștigate împotriva urîtului și răului. În sfîrșit, alte pricini ale dezacordurilor umane sînt de căutat în inadecvarea actelor de cuprindere a valorilor, în încercarea infructuoasă de a sesiza valorile din perspective care nu sînt potrivite cu ele sau în acea nerecunoaștere a caracterului general al valorilor și a ordinei lor obiective, care ne închide într-un subiectivism încăpățînat și arbitrar. Cînd toate aceste pricini ar fi înlăturate, multe dintre disensiunile oamenilor ar putea să dispară. În serviciul acestui scop, știința axiologiei, stabilind generalitatea valorilor, granițele care separă structurile lor autonome, natura actelor care le pot cuprinde și ordinea obiectivă a ierarhiei lor, poate aduce mari servicii oamenilor și societăților.

ORIGINEA ŞI VALABILITATEA VALORILOR [1]

Interesul în creştere pentru filozofia valorilor se alimentează din spectacolul actual al fragilităţii lor. De cînd prin încercările unui Marx sau Nietzsche s-a început lucrarea de relativizare a valorilor culturii moderne, o nouă nelinişte filozofică a apărut, alta decît aceea metafizică, şi anume neliniştea în legătură cu înţelesul şi destinaţia culturii. Este într-acestea caracteristic că în timp ce puţine valori culturale scapă astăzi de soarta de a fi contestate, valori noi sînt afirmate cu o parţialitate care nu învaţă nimic de la opoziţia pe care cele dintîi o întîmpină. Totul pare a fi intrat astăzi într-un proces de activă relativizare, fără ca veleităţile radicale şi absolutiste să fie intimidate. Situaţia se repetă şi în ce priveşte înţelegerea generală a valorilor, reprezentările cu privire la originea şi valabilitatea lor, despre care vedem afirmîndu-se ideile cele mai contradictorii. S-ar spune că gînditorii care reflectează astăzi la astfel de probleme sînt urmăriţi de o anumită rea conştiinţă, pe care ei încearcă s-o aline, fie primind fragilitatea valorilor ca pe un fapt cu totul natural, fie opunînd afirmaţia că, în ciuda şovăirii lor aparente, valorile se bucură de un mod de a fi autonom şi inalterabil. Ceva din spiritul vechilor tehnici terapeutice ale homeopatiei şi alopatiei intră şi în această ocazie în funcţiune.

Definiţiile care s-au propus în legătură cu natura valorilor se mişcă, în genere, în aceste cadre. Varietatea lor nu este subliniată decît de puţine nuanţe. Astfel, pentru un întreg grup de

[1] Comunicare făcută la al nouălea Congres internaţional de filozofie (Paris, 1—6 august 1937).

cugetători, veniţi mai cu seamă din sfera psihologiei, nu recunoaştem o valoare decît acelor lucruri care prin anumite însuşiri ale lor sînt capabile de a satisface unele nevoi ale individului sau ale colectivităţii. Prezenţa valorii se declară în sentimentul de plăcere provocat de posesiunea obiectului capabil de a satisface nevoia pe care am resimţit-o. „Motivul propriu, scria A. Döring, pentru care atribuim unui obiect o valoare de un anumit grad consistă în exercitarea sentimentului prin mijlocirea lui. Un bun este obiectul care trezeşte plăcerea, un rău este obiectul care trezeşte durerea." Pentru o părere înrudită, valoarea se constituie însă chiar înaintea momentului posesiunii. şi anume în acela al dorinţei, al aspiraţiei către obiectul înzestrat cu facultatea de a satisface o nevoie. „Valoarea, scria Ch. von Ehrenfels, este raportul dintre un obiect şi un subiect şi care ne spune că subiectul doreşte efectiv obiectul, sau, în cazul că nu este convins de existenţa acestuia din urmă, că l-ar putea dori." În acelaşi înţeles observă A. Lalande că „n-ar exista valori dacă n-am avea preferinţe şi dorinţe". Nu numai că valoarea nu trebuie să aştepte momentul posesiunii pentru a apărea, dar acest moment absoarbe mai degrabă, după credinţa unui Simmel sau Bouglé, fiinţa valorii. Realitatea ei se constituie mai degrabă din faptul de a o dori şi a nu o avea, din luptele şi dificultăţile de a o obţine. Pe de altă parte, pe cînd, urmînd deprinderile limbajului, valorile sînt pentru unii gînditori însuşiri ale lucrurilor sau chiar lucrurile care au aceste însuşiri, pentru alţii ele nu par a fi decît expresia afectivă a unei relaţii. În cazul acesta, valoarea nu are nici o realitate în afară de individualitatea şi momentul în care este posedată sau rîvnită. Valabilitatea ei se mărgineşte deci în interiorul individualităţii care o posedă sau o rîvneşte şi numai în clipa posesiunii sau dorinţei. Punctul de vedere al relativismului valorii a fost cu multă consecvenţă susţinut de R. Müller-Freienfels, care se rînduieşte, dealtfel, în tabăra acelora care văd în relaţia afectivă pe care o denumeşte valoarea un sentiment al posesiunii. Pentru acest gînditor nu există sentimente autentice ale valorii decît pentru punctul de vedere al unui eu momentan. O valoare care pretinde la universalitate şi la oarecare autonomie faţă de subiectul care îl resimte şi de momentul în care este re-

simţită nu este altceva decît produsul unui act de generalizare, care îi răpeşte, de fapt, orice intimitate şi orice adevăr afectiv. „Valorile generale, scrie R. Müller-Freienfels, sînt scheme vide, pe care personalitatea trebuie să le impregneze cu sîngele său pentru a le trezi la viaţă."

La celălalt pol al gîndirii se întîlnesc într-acestea cugetătorii pentru care valoarea este o esenţă autonomă şi faţă de lucrurile cărora le-o putem atribui şi faţă de subiectele care o preţuiesc, adică o esenţă absolută. Valorile sînt, pentru M. Scheler, „fapte obiective, aparţinînd unui anumit mod al experienţei" şi care pot fi intuite prin acte intenţionale ale sentimentului, chiar atunci cînd ele nu aderă la vreun suport oarecare, ca, de pildă, atunci cînd un om ne este simpatic, deşi n-am putea indica nici o trăsătură care să sprijine aprecierea noastră. Problema pe care o vor urmări autonomiştii valorii va fi aceea de a găsi regiunea de care ţin obiectele aparţinînd acestui mod special al experienţei. Pentru toţi aceşti gînditori, valorile nefiind nici calităţi ale lucrurilor, nici fapte ale subiectivităţii, nici expresii ale relaţiilor dintre acestea, ele nu pot aparţine decît unei regiuni care depăşeşte tot ce există. Astfel, pentru H. Rickert. între existenţă şi valoare se sapă o adevărată prăpastie, pe care o ilustrează faptul că, în timp ce negaţia existentului suprimă orice reprezentare şi produce ideea nimicului, negaţia valorii lasă loc cuiva, şi anume nonvalorii. Neluînd parte la relaţiile existentului, nu putem spune că valorile există, ci numai că ele valorează. Cum este însă greu de a înţelege cum poate valora ceva care nu există în nici un fel şi cum, pe de altă parte, nevoia de a întemeia caracterul autonom şi absolut al valorilor părea a cere izolarea lor şi de lucruri şi de forma relaţiei dintre obiect şi subiect, s-a recurs la încercarea de a le atribui unei sfere mai subtile, una care să aibă mai puţine determinări decît existenţa, dar despre care să se poată spune cel puţin că *este*. În acest fel, profesorul N. Hartmann exclude valoarea din sfera existenţei, dar o menţine în sfera fiinţei. Valorile *sînt* şi, ca atare, ele pot fi cunoscute deopotrivă cu toate obiectele independente de conştiinţă. Ele sînt esenţe, la fel cu ideile platonice, cu *eidos*, despre care vorbeşte Aristotel, şi cu *essentia* scolasticilor. Participînd la un mod neatîrnat al fiinţei, valorile au calitatea unei autono-

mii ideale, care, departe de a fi condiționată de spiritul care le cunoaște sau de lucrurile care le întrupează, le condiționează. Astfel, spiritul nu se poate sustrage evidenței valorilor, și lucrurile, abia prin raportare la ființa lor apriorică, devin pentru noi niște bunuri. În acest înțeles și folosind o formulă cu răsunet criticist, valorile sînt, pentru Hartmann, „condițiile posibilității bunurilor". Valorile nu apar, așadar, din aspirația noastră către anumite bunuri. Această aspirație este făcută posibilă și este orientată de ființa apriorică a valorilor. Sentimentul valorii nu este altceva decît semnul prezenței lor în conștiință. Desigur că Scheler și Hartmann au întreprins încercările cele mai departe împinse de a asigura valorilor caracterul lor de absolută valabilitate, într-un contrast atît de izbitor cu psihologiștii care se resemnează a primi relativitatea lor.

Cine examinează cu oarecare atenție toate aceste doctrine nu poate să nu-și dea seama că în cuprinsul lor se încrucișează răspunsul la două probleme deosebite, care sînt făcute solidare printr-un abuz al raționamentului. Aceste probleme sînt : 1) problema originii valorilor și 2) problema valabilității lor. Mai toți teoreticienii au fost înclinați să admită că soluția celei dintîi dintre aceste probleme atrage o anumită soluție simetrică a celeilalte, deși, după cum vom vedea îndată, acest paralelism al soluțiilor nu reprezintă nimic constrîngător pentru spirit. Astfel, pentru concepția psihologică și subiectivistă, valorile își au originea în nevoile și aspirațiile noastre, ceea ce ar restrînge valabilitatea lor în limitele individualității care le resimte trebuința și năzuiește către ele, ba chiar în unicul moment al aspirației sau al îndestulării. La rîndul ei, concepția contrarie socotește că valorile își au originea într-o sferă autonomă față de orice formă determinată a existenței și că, din această pricină, nu există spirit care, întîlnindu-le, să se poată sustrage recunoașterii caracterului lor absolut. Profesorul N. Hartmann a admis că spiritul, privind către lumea valorilor printr-un unghi de o anumită îngustime, rămîne orb pentru unele valori și nu se deschide decît unora din ele, dar că, în momentul în care o face, valorile îi apar în semnificația lor absolută.

Este necesar să reacționăm împotriva acestui mod de a asocia ideile noastre. Nu este deloc just a spune că faptul că valo-

rile provin dinafară, dintr-o sferă autonomă sui-generis, impune valabilitatea lor absolută pentru orice spirit care ajunge a le cunoaşte. Ne putem foarte bine reprezenta că valorile, deşi ar avea o origine externă şi autonomă faţă de spirit, dobîndesc, îndată ce pătrund în el, forme subiective şi de o valabilitate cu totul mărginită. Nici în axiologie, nici în epistemologie, obiectivitatea autonomă a datelor nu garantează valabilitatea absolută a chipului în care le răsfrîngem. Sfera de proveniență a unor elemente apărute în conştiinţa noastră nu garantează valoarea lor. Încercarea de a funda caracterul absolut al valorilor prin invocarea sferei autonome a provenienței lor nu mi se pare satisfăcătoare. Nimic nu-mi dovedeşte că spiritul, primind valoarea, asimilînd-o, introducînd-o în unitatea lui, adaptînd-o la conţinuturile lui anterioare şi la scopurile lui prezente, nu-i alterează fiinţa şi nu-i reduce raza valabilităţii.

Tot astfel, ne putem închipui foarte bine că valorile au o origine subiectivă, dar că valabilitatea lor depăşeşte subiectivitatea. Putem să ne reprezentăm valori care apar în conştiinţa noastră, dar despre care nu putem spune că valorează numai pentru noi. Nimeni nu are conştiinţa unei astfel de solitudini în actul aprecierii. Acţiunea de valorificare a valorii, adică aceea prin care îi recunoaştem o generalitate oarecare, n-are efectul de a o răci şi dizolva, aşa cum susţin unii psihologi. Dorim cu atît mai multă forţă un bun cu cît ştim că este dorit de mai multă lume, şi lipsa lui ne este cu atît mai dureroasă cu cît ne spunem că sînt puţini oameni care să nu-l posede. Plăcerea îndestulării, care pentru atîţi psihologi alcătuieşte fiinţa adevărată a valorii, nu scade cînd o putem asocia cu gîndul că oamenii nu sînt excluşi de la izvorul ei. Există desigur plăceri egoiste, satisfacţii care cresc în măsura în care ne putem spune că nu le împărţim cu nimeni, dar nu acestea indică prezenţa valorii. Mai cu seamă valorile culturii ar dispărea îndată ce ne-am spune că valabilitatea lor se reduce la aria limitată a individualităţii noastre. Lucrul a fost de multă vreme recunoscut de Kant, care a observat modestia agreabilului şi imperialismul frumosului, adică resemnarea unuia de a valora numai pentru mine şi pretenţia celuilalt de a valora pentru toată lumea. Acţiunea generalizării este deci, pentru Kant, constitutivă în for-

marea valorii estetice. Putem deci foarte bine recunoaşte, chiar într-un sens mai larg, că valorile provin din aspiraţii sau din satisfacţii personale şi, cu toate acestea, că ele sînt asociate cu tendinţa de a le impune aprecierii generale. Actul de a resimţi o valoare şi acela de a-i recunoaşte o valabilitate generală nu se combat şi nu se anulează reciproc. În definitiv, nici psihologiştii nu afirmă că în actul aprecierii, adică în acela prin care recunoaştem o valoare, nu intră şi o acţiune de valorificare a valorii. Ei admit însă ca un lucru indiscutabil că această din urmă acţiune ajunge totdeauna la rezultatul că orice valoare este valabilă numai pentru acel care o resimte, că raza valabilităţii ei nu depăşeşte niciodată individualitatea valorificatoare, ceea ce mi se pare cu totul contestabil. După cele observate mai sus, mi se pare a putea susţine că sentimentul valorii nu este făcut imposibil prin actul de a-i recunoaşte valorii o valabilitate mai largă, ba chiar că acest din urmă act este constitutiv ori de cîte ori recunoaştem una din valorile mai înalte ale culturii. Dacă psihologiştii au ajuns la alt rezultat, împrejurarea a decurs numai din tendinţa lor de a construi soluţii simetrice, rezolvînd în sens subiectivist şi problema originii şi aceea a valabilităţii valorilor.

Interesul disocierii celor două probleme şi al soluţiilor lor stă în aceea că permite reasocierea lor într-un mod care să ocolească unele din neajunsurile de căpetenie pe care cercetarea mai veche nu le-a putut înlătura. În adevăr, obiecţia cea mai de seamă care a fost făcută autonomiştilor provenea din faptul că aceştia tăgăduiesc valorii caracterul de raport, pentru a-i recunoaşte pe acela de esenţă autonomă : o noţiune greu de realizat, dacă nu-i dăm înţelesul de substanţă, pe care Hartmann ni-l interzice, dealtfel, cu desăvîrşire. Cum însă, pe de altă parte, autonomiştii afirmă că valorile pot fi cunoscute, ei admit implicit că valoarea ia forma raportului cu spiritul şi îşi pierde, odată cu aceasta, autonomia ei absolută. Propoziţia că valoarea este o esenţă autonomă merge greu împreună cu propoziţia că valoarea poate fi cunoscută. Dacă însă alţi gînditori le-au afirmat în chip simultan, lucrul provine din aceea că se socotea că numai originea autonomă a valorii putea salva valabilitatea ei absolută. Tot astfel, neajunsul cel mai de seamă al

psihologismului provine din credința că originea subiectivă a valorii mărginește valabilitatea ei. Psihologismul pune pe om în fața dilemei de a se închide în lumea sa de valori viu resimțite sau de a se deschide lumii de semnificații mai generale a culturii, dar numai resemnîndu-se să piardă sentimentul lor mai intim. Pentru punctul de vedere al unui psihologism consecvent, cultura omenească nu poate fi altceva decît o colecție de generalități convenționale. După cele arătate, mi se pare însă cu putință a uni noțiunea valorii, ca un raport aprehendat de subiectivitate, cu afirmarea valabilității ei celei mai largi.

Valoarea este pentru noi expresia unei anumite posibilități, a posibilității unei adaptări satisfăcătoare între lucruri și conștiință. Cine resimte o valoare realizează această adaptare. Cine o dorește încearcă s-o realizeze. Cine n-o dorește și n-o resimte n-a realizat-o încă, dar o poate realiza în momentul în care condițiile adaptării vor fi date. Oamenii sînt mereu alții, nevoile lor se pot schimba și obiectele care să le satisfacă pot să dispară sau să se ascundă. Rămîne într-acestea ceva permanent, și anume valoarea, ca expresia ideală a unui acord între eu și lume, care poate fi oricînd realizat.

Din această pricină, în cel mai particular sentiment al valorii, în cel mai rar sau chiar în cel mai straniu, există ceva tipic și reprezentativ. Cine descoperă o valoare nouă, o valoare pe care nimeni n-o resimțise înainte, execută un act de semnificație umană generală, pentru că statuează exemplul unui acord care poate fi căutat și realizat în viitor de oricine. Este apoi de un mare interes teoretic a distinge între sentimentul valorii și valorificarea valorii, adică între actul prin care resimt valoarea unui lucru și acela prin care măsor întinderea valabilității acestei valori. Psihologistul socotește că acest din urmă act este posterior celui dintîi și că, în definitiv, îl alterează. Pentru noi însă, aceste două acte sînt solidare. Actul valorificării este cuprins în sentimentul valorii. Oricine resimte o valoare nouă este conștient de a fi găsit un mod de adaptare la lucruri, valabil pentru mulți oameni, izvorul unor nevoi și satisfacții foarte generale. Ba chiar, în măsura în care valoarea ocupă un rol ierarhic mai înalt, acțiunea valorificării dă rezultate mai întinse. Există un *volum* al valorii, care se pronunță în sentimentul de importanță

care o însoţeşte. În baza acestui sentiment socotim că valorile estetice, teoretice, morale sau religioase pe care le înregistrăm au o valabilitate mai generală decît simplele valori ale agreabilului. Baza psihologică a fanatismului în domeniul moral sau religios, sacrificiul la care consimte învăţatul sau artistul se dezvoltă prin conştiinţa largii însemnătăţi umane pe care o constatăm prin acte de valorificare nedespărţite de sentimentul acelor înalte valori.

Dacă acum trecem de la sentimentul valorilor la crearea lor, la acţiunea de a le încredinţa unui suport concret, pentru a obţine, de pildă, bunuri economice, lucrări ştiinţifice sau opere de artă, observăm că sensul acestor acte de creaţie nu este altul decît de a favoriza raportul adecvat dintre unele dorinţe şi nevoi şi lucrurile care le pot satisface. O operă de artă, de pildă, nu este altceva decît rezultatul organizării mijloacelor graţie cărora putem provoca întîlnirea unor nevoi cu nişte date obiective şi satisfacerea celor dintîi prin cele din urmă. Cum însă nevoile nu sînt date totdeauna, opera de artă îşi poate asuma şi rolul de a le trezi, mai înainte de a le satisface. Creaţia artistică, spunea odată Paul Valéry, presupune „un calcul de efecte exterioare". Problema artei este „o problemă de acomodare". Ceea ce face artistul face oricare alt creator de bunuri culturale. Prin lucrarea tuturor creatorilor, prin tehnică şi prin artă, prin opere ştiinţifice şi prin instituţii, prin codificări şi prin ritualuri, ne înconjurăm cu un mediu axiologic condiţional, care restrînge cu mult libertatea noastră de a valorifica personal şi chiar pe aceea de a găsi valori noi. Tocmai din pricina aceasta oamenii revizuiesc din cînd în cînd soluţiile de viaţă cuprinse în operele lor şi, înainte de a trece sub noi legături sau de a le reface pe cele vechi, ei au impresia acelei alunecări generale, de care nici conştiinţa timpului nostru nu este scutită. Gînditorii reacţionează în faţa acestui sentiment dizolvant în singurele două chipuri pe care le-a putut găsi vreodată tehnica apărării : adaptîndu-se primejdiei sau înfruntînd-o dintr-o poziţie opusă. Radicalismul vremii acuză într-acestea contrastele şi surpă legăturile. Totul ne face însă a crede că o vreme mai dispusă la inte-

grare și armonie se va opri la adevărul mai larg că deși fiecare individ sau fiecare grup omogen de indivizi nu pot cuprinde valoarea decît din unghiul lor subiectiv, relația care apare atunci pe lume interesează întreaga omenire. Libertatea spirituală, adică dreptul de a folosi poziția noastră personală în acțiunea de a afirma valorile și de a respinge nonvalorile, se învestește numai în cazul acesta cu întreaga ei însemnătate umană.

BIBLIOGRAFIE

(Notez în lista bibliografică de față cele cîteva lucrări la care s-a referit expunerea noastră, împreună cu cîteva din operele utile unei prime orientări în teoria modernă a valorilor.)

BLAGA L., *Artă și valoare*, 1939.
(Se schițează o teorie a valorilor în cadrul general al sistemului. Valorile obiective sînt produsul unei „iluzionări finaliste" a conștiinței.)

BOUGLÉ C., *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, 1922.
(Punct de vedere sociologic.)

BRENTANO F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874.
(A inspirat o lungă descendență de teoreticieni ai valorilor, printre care Meinong, Ehrenfels, Krueger, Kraus, Kreibig, Scheler ș.a. Cuprinde deosebirea, pentru care, dealtfel, nu găsește încă termenii proprii, dintre conținuturi ale conștiinței, obiecte și acte intenționale. Brentano clasifică fenomenele sufletești în : 1) reprezentări, 2) judecăți, 3) iubire și ură. Pornind de la studii de teologie catolică, Brentano introduce prin teoria actelor intenționale (veche moștenire scolastică !) o atitudine realistă în filozofie, într-o vreme în care dominau încă, sub forme felurite, punctele de vedere ale idealismului. Astfel, în timp ce, prin teoria apercepției a lui W. Wundt, conștiința era arătată că își construiește obiectele ei, psihologia realistă și descriptivă a lui Brentano înfățișează conștiința în acțiunea de simplă cuprindere a obiectelor în relația dintre ele (prin reprezentări și judecăți) sau în relația cu noi înșine (prin *valorificările* iubirii și urii).)

ID., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1889.
(Dezvoltarea teoriei valorilor.)

DORING A., *Philosophische Güterlehre*, 1888.
(Punct de vedere afectivist. „Un bun este un obiect care produce plăcere ; un rău este un obiect care produce durere.")

DURKHEIM E., *Jugements de valeur et jugements de réalité*, 1911.
(În vol. *Sociologie et Philosophie*, 1924. „O judecată de valoare exprimă relația unui lucru cu un ideal" și, ca atare, nu se deosebește

esențial de judecata de realitate, întrucît idealul este și el o realitate pentru conștiința socială. Sociologism. Relativismul valorilor. Studiul a fost prezentat Congresului filozofic din Bologna, în 1911.)

EHRENFELS CHR. v., *System der Wertlehre*, I, 1897.
(Punctul de vedere al dorinței, nu al sentimentului ca la Brentano și Döring. Valoarea este raportul dintre un obiect și subiectul care îl dorește, în cazul că e convins de existența lui. Valoarea este *dezirabilitate (Begehrbarkeit)*.)

GROOS K., *Zur Psychologie und Metaphysik des Werterlebens*, 1932.
(Psihologic-genetic. Valorile se dezvoltă din tendințe naturale, instincte, înclinații etc. Conciliază punctul de vedere afectivist cu cel deziderativist : un lucru care satisface un instinct produce o plăcere, pe care dorința, căutînd s-o reproducă, asociază reprezentarea acelui lucru cu ideea unei valori.)

HARTMANN N., *Ethik*, 1925.
(P. de v. obiectivist și absolutist, înrudit cu al lui Scheler. „Valorile sînt esențialități" (*Wesenheiten*) și, ca atare, aparțin unei lumi speciale, cu propriile ei structuri și legi. Platonism. Faptul că nu ajungem a cunoaște decît un număr mărginit de valori se datorește „îngustimii conștiinței".)

HEYDE J. E., *Wert. Eine philosophische Grundlegung*, 1926.
(Încercare de a concilia relaționismul cu obiectivismul și absolutismul. Valoarea este o relație dintre un subiect și un obiect, dar o relație obiectivă și absolută, întrucît, în anumite condiții, ea poate fi regăsită de oricine. Autorul este un elev al lui Rehmke.)

HUSSERL E., *Über intentionale Erlebnisse und ihre „Inhalte"*, în *Logische Untersuchungen*, 1900, v. II.
(Esențial pentru problema actelor, conținuturilor și obiectelor.)

JAMES W., *Précis de Psychologie*, 1908, tr. fr.
(Deosebirea dintre stări *tranzitive* și *substantive*, corespunzind „actelor" și „conținuturilor". Pînă la urmă ni se arată însă că toate stările conștiinței sînt *tranzitive*.)

KRAUS O., *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik*, 1937.
(Concentrează întinsa experiență a autorului în problema valorilor, căreia i-a consacrat numeroase studii anterioare. Bibliografie ținută la curent pînă la data apariției.)

LE SENNE R., *Obstacle et valeur*, 1934.
(Absolutism : „Valoarea e absolută sau nu e valoare".)

LIPPS TH., *Leitfaden der Psychologie*, 1906.
(Precizări utile în problema conținuturilor, actelor și obiectelor conștiinței.)

LOTZE R. H., *Mikrokosmos. Ideen der Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, 3 vol., 1856—1864.
(Vorbește pentru întîia oară de un „imperiu al valorilor" (*Reich der Werte*). Stă în mare parte la originea absolutismului și obiec-

tivismului axiologic modern. Totuşi ideile lui Lotze nu sînt lipsite de unele contradicţii. Cp. Kraus, *op. cit*, p. 157 urm.)

MEIER H., *Psychologie des emotionalen Denkens*, 1908.
(Psihologia „valorificărilor" şi a „judecăţilor de valoare".)

MEINONG A. v., *Psychologisch-etische Untersuchungen zur Werttheorie*, 1893.
(Elev al lui Brentano, inspirînd pe Ehrenfels, care a avut, la rîndu-i, influenţă asupra lui, Meinong construieşte o teorie a valorilor într-o serie de opere, dintre care aceea citată mai sus a fost declarată de el însuşi „învechită". O punere la punct a adus Meinong în comunicarea din 1911 la Congresul filozofic din Bologna (*Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie*), apoi în alte studii, retipărite mai tîrziu în *Gesammelte Abhandlungen* (în special vol. III şi ultimul). O nouă prezentare a axiologiei sale, în cadrul filozofiei lui generale, întreprinde Meinong în autoprezentarea publicată în *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, vol. I, 1921, un text esenţial. Meinong distinge patru clase de experienţe (*Erlebnisse*) aprehensive: reprezentarea, gîndirea, sentimentul şi voinţa, care „cuprind" (*erfassen*) patru clase respective de „obiecte" (*Gegenstände*) : obiectele (propriu-zise), obiectivele, dignitativele (= valorile) şi deziderativele. Meinong împarte deci cu Brentano părerea că valorile stau în relaţie cu sentimentul, concepînd însă aceste valori nu ca pe expresia unor relaţii, ci ca pe nişte „obiecte". Reluînd clasificarea lui Meinong, am crezut totuşi necesar s-o modificăm, făcînd din valori obiectele dorinţei (nu ale sentimentului). În adevăr, obiectele sentimentului, adică afectele, sînt date în conştiinţă ca nişte obiecte ale ei, în timp ce valorile sînt date cu semnul excentricităţii, adică drept nişte obiecte care depăşesc conştiinţa, care aparţin unei sfere externe. Sentimentul nu ne scoate din noi înşine. Gestul acesta îl execută însă în nenumărate feluri dorinţa, care este una din energiile prin care conştiinţa construieşte lumea exterioară.)

MESSER AUG., *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*, 1926.
(Analizează sistemele axiologice ale lui Scheler, Rickert, W. Stern, H. Münsterberg.)

MÜLLER-FREIENFELS R., *Grundzüge einer neuen Wertlehre*, în *Annalen der Philosophie*, I, 1919.
(Concluziile cele mai înaintate ale psihologismului şi relativismului axiologic.)

MÜNSTERBERG H., *Philosophie der Werte*, 1908.
(Clasificarea minuţioasă a valorilor.)

RICKERT H., *System der Philosophie*, I, 1923.
(Valorile nu aparţin unei regiuni determinate a fiinţei, ci regiunii speciale a „valabilităţii". Fine distincţii între diferitele tipuri de valori şi sistematizarea întregului domeniu. Cp. asupra valorii teo-

retice la Rickert, N. Bagdasar, *Der Begriff des theoretischen Wertes bei Rickert*, 1927.)

RIBOT TH., *La logique des sentiments.*

(Psihologie. Discută mai multe teze ale axiologiei moderne.)

ROŞCA D. D., *Valori veşnice* (în revista *Luceafărul*, 1941.)

(Argumentează în favoarea permanenţei valorilor culturii. Vol. de acelaşi autor : *Mitul utilului*, 1933 (extras).)

SCHELER M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, vol. I, 1913 ; vol. II, 1916.

(Operă capitală a direcţiei obiectiviste şi absolutiste. Valorile sînt obiectele unei intuiţii emoţionale. Ele sînt fapte obiective, iraţionale şi apriorice. Orice normă sau orice postulat moral se întemeiază pe „fiinţa" apriorică a valorilor. Ele nu sînt „relaţii", ci „obiecte" independente de procesul cuprinderii reale. Cuprinde o clasificare şi o ierarhizare a valorilor.)

SIMMEL G., *Philosophie des Geldes*, 1900.

STERN ALF., *La philosophie des valeurs*, 2 vol., 1936.

(Analizează contribuţiile lui R. Müller-Freienfels, M. Scheler, N. Hartmann, E. Heyde, A. Vierkandt, W. Stern, Th. Lessing, încheind cu expunerea propriei teorii, cuprinsă în opera : *Die Philosophiscen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert*, 1932).

WINDELBAND W., *Präludien*, 2 vol., 1915.

(Absolutism. „Lumina eternităţii nu luminează pentru mine în ştiinţă, ci în conştiinţă.")

Travaux du IX-e Congrès international de philosophie, 1937.

(Cuprind în vol. X şi XI un mare număr de studii asupra teoriei valorilor repartizate în următoarele capitole : I. Generalităţi ; II. Valoare şi realitate ; III. Cunoştinţă, acţiune, valoare ; IV. Valoare şi cosmologie ; V. Norme logice ; VI. Norme morale şi sociale.)

1942

ADÎNCIMEA FILOZOFICĂ

Într-una din paginile sale cele mai pătrunzătoare, Paul Valéry a observat că „rostirile clare sînt țesute din termeni obscuri". Cîte, în adevăr, din cuvintele pe care le întrebuințăm în fiecare zi și care înlesnesc schimbul impresiilor și al sentimentelor au un conținut noțional bine precizat ?. Analiza arată că ceea ce înțelegem prin claritatea unui termen nu este altceva decît virtutea lui de a ne orienta într-un sens precis acțiunea. Funcțiunea esențială a limbajului, ne spune Bergson, este de a transmite ordine sau avertismente. Primim ordinul sau avertismentul și ne conformăm lor, dar izbutim în mult mai slabă măsură de a converti suma de impulsii și sentimente care se trezesc la auzirea lor într-un cuprins logic de o desăvîrșită claritate. Din această pricină filozofii au revenit necontenit către sarcina constituirii unui limbaj logic ca la problema cea mai de căpetenie a filozofiei. La o astfel de temă mi se pare că lucrează și fenomenologii actuali. Cine urmărește cercetările lor în domeniul logicii, al moralei, al filozofiei dreptului sau al esteticii, recunoaște că rezultatele lor trebuiesc apreciate după lumina pe care o aruncă asupra intențiilor ascunse ale limbii, asupra nuanțelor cuprinse într-un cuvînt. Este, dealtfel, o metodă mai generală a speculației filozofice, aceea de a te opri în fața termenilor uzuali și a expresiilor consacrate, pentru a investiga cu insistență cuprinsul lor noțional, ca și cum în vorbirea de toate zilele a omului de rînd s-ar găsi implicată cunoștința limpede și esențială pe care o caută filozoful. Desigur, metoda aceasta nu se întemeiază pe o iluzie și îndreptățirea ei apare cu toată forța aceluia care își spune că în cuvintele și contextele limbii este depusă întreaga experiență posibilă a omului. Pre-

ţioasele cunoştinţe pot lipsi din cuprinsul sufletesc explicit al celui care vorbeşte ; ele se găsesc mai mult în spiritul limbii decît în actualitatea sufletească a vorbitorului. N-ar fi deci cu totul nepotrivită comparaţia omului care se exprimă întrebuinţînd cuvintele obişnuite ale limbii, cu nobilul sărăcit şi declasat care păstrează în podul casei, printre lucruri vechi şi scoase din uz, cîteva obiecte de un preţ inestimabil şi necunoscut.

Am verificat încă o dată adevărul acestor constatări, întrebîndu-mă ce înţeles are expresia care atribuie *adîncime* unora dintre vederile teoretice ale filozofiei, ca şi spiritului care le efectuează. Folosirea acestei expresii este dintre cele mai răspîndite ; înţelesul ei nu este însă deloc limpede. Nici prilejurile în care este întrebuinţată nu sînt totdeauna potrivite. Putem oare citi în intenţia mai adîncă a cuvîntului ajutîndu-ne de ceea ce ştiinţa ne oferă ? Este firesc să vedem care sînt cîştigurile mai vechi ale cercetării şi de la care punct putem începe propria noastră anchetă. Ceea ce ne oferă textele este însă destul de puţin. Multă vreme tipologia inteligenţei, atîta cît se găseşte în operele filozofilor clasici, a remarcat numai două forme ale inteligenţei cercetătoare, şi anume aceea care observă deosebirile dintre lucruri, apoi aceea care este sensibilă la asemănările unora dintre ele. Abia mai tîrziu se vorbeşte şi despre tipul intelectual care recunoaşte asemănarea totală a tuturor lucrurilor sau, cel puţin, a lucrurilor cuprinse în largi categorii, adică identitatea lor substanţială. Astfel, Bacon distinge între *genia acuta* şi *genia discursiva*, cărora le atribuie funcţiunea respectivă de a surprinde deosebirile şi asemănările. Prilejul acestei distincţii îl oferă examenul iluziilor cuprinse în structura spiritului individual, aşa-numitele *idola specus*, cum sînt, de pildă, gusturile, natura culturii şi aceste direcţii deosebite ale inteligenţei. *„Maximum et velut radicale discrimen ingeniarum,* scrie Bacon (*Novum Organum,* 1620, I, 55), *quod philosophiam et scientias, ilud est : quod alia ingenia sint fortiora et aptiora ad notandas rerum differentias ; alia ad notandas rerum similitudines. Ingenia enim constantia et acuta figere contemplationes, et morari, et haerere in omni subtilitate differentiarum possunt ; ingenia autem sublimia et discursiva etiam*

tenuissimas et catholicas rerum similitudines et agnoscunt et componunt."

Kant se oprește și el în fața acestor două tipuri felurite ale inteligenței, numind pe cel dintîi *spirit (Witz)*, pe cel de al doilea *judecată (Urteilskraft)*. Forma *ascuțită* a inteligenței, din care Bacon făcea una din cele două modalități posibile ale ei, este o însușire pe care poate s-o posede și spiritul și judecata, atunci cînd se aplică la surprinderea unor asemănări sau deosebiri foarte mici. Antropologia lui Kant ne mai oferă, dealtfel, și o altă sistematizare decît aceea amintită. Ocupîndu-se de așa-numitele „talente ale facultății de cunoaștere", Kant distinge între spirit sau ingeniozitate *(Witz)*, sagacitate și geniu. „Spiritul, scrie Kant *(Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, hgb. v. Karl Vorländer, Meiner, p. 140), împerechează sau asimilează reprezentări eterogene, care după legea imaginației sau asociației de idei sînt foarte îndepărtate unele față de altele." Acest spirit, a cărui noțiune, astfel definită de Kant, trebuia să joace un mare rol în tot timpul romantismului german, nu trebuie confundat, după cum ni se atrage atenția, cu zadarnicul și golul joc de cuvinte. Sagacitatea ne este prezentată într-acestea drept talentul intelectual care constă în a descoperi lucruri ascunse în noi sau în afară de noi, noțiunea ei apropiindu-se de aceea modernă a adîncimii [1]. În fine, geniul este talentul inventiv prin excelență, capabil să creeze lucruri noi și exemplare, ca acele pe care le obține artistul. Kant nu era deci cu totul străin de conceptul adîncimii, fără să-l denumească însă cu termenul propriu. Termenul există totuși în *Antropologia* lui Kant. Este frumosul cuvînt *Tiefsinn*, pe care Kant îl rezervă pentru a desemna dispoziția melancolică a spiritului, atitudinea lui întoarsă și pierdută în sine, uneori chiar excesul maniac al acestei orientări *(op. cit.*, p. 130). Vorbirea curentă, care atribuie adîncime unui

---

[1] Leibniz *(Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 1765, IV, al. 3 ; Flammarion, p. 315) dăduse *sagacității* un alt înțeles. Sagacitatea era, pentru el, dispoziția spiritului de a găsi *dovezile într-un raționament*, adică ideile intermediare care permit conexiunea mai multor cunoștințe.

om de ştiinţă, de pildă unui matematician, i se pare lui Kant un simplu abuz lingvistic.

Tipologia romantică a inteligenţei pune un puternic accent pe ingeniozitatea spiritului, al cărui dar de a surprinde apropieri între lucrurile cele mai îndepărtate era foarte apreciat de un gînditor atît de reprezentativ al curentului, cum este Fr. Schlegel. „Spiritul *(der Witz)*, scrie Schlegel, este principiul şi organul filozofiei universale." Şi în acelaşi loc : „Cele mai importante descoperiri ştiinţifice sînt *bons mots* ale speţei" *(Athenaeumsfragmente*, 1798, nr. 220, ed. nouă Fr. Baader). Noţiunea adîncimii lipseşte însă din tipologia pe care o schiţează fragmentele lui Fr. Schlegel. O găsim în schimb sub condeiul genialului Jean Paul Richter, care distinge între *spirit, ascuţime* şi *adîncime*, ca facultăţile care se pricep a recunoaşte pe rînd asemănările, deosebirile sau identitatea funciară a lucrurilor. „Spiritul, scrie Jean Paul, găseşte raportul asemănării ascuns sub o deosebire mai mare decît ea ; ascuţimea află deosebirea disimulată sub o asemănare superioară ; adîncimea surprinde, în ciuda tuturor aparenţelor, identitatea totală a lucrurilor" *(Vorschule der Aesthetik*, 1815, § 43, ed. Berend, p. 152). Din astfel de sistematizări romantice trece noţiunea adîncimii şi la psihologi mai noi, ca herbartianul W. Volkmann *(Lehrbuch der Psyhologię vom Standpunkte des Realismus*, 1875—1876, II, p. 286), care defineşte adîncimea drept însuşirea spiritului de a pătrunde destul de departe în conţinutul reprezentărilor sau într-un cerc de reprezentări străine, pentru a găsi termenul mediu, greu de aflat şi care permite conexiunea unui raţionament. Noţiunea metafizică a adîncimii devine astfel o noţiune logică.

Tipologia spiritului filozofic, aşa cum o putem spicui din mărturiile de mai sus, nu numai că dă un loc destul de restrîns adîncimii, în care aprecierea curentă recunoaşte poate calitatea cea mai de seamă a înzestrării teoretice, dar nu face nici o menţiune de un alt tip intelectual, de ceea ce am putea numi înălţimea spiritului. Numai prin delimitare faţă de aceasta noţiunea adîncimii obţine totuşi întregul ei relief. Căci, faţă de spiritul ingenios şi de cel ascuţit, adîncimea nu operează pe ace-

lași plan. Ingeniozitatea și ascuțimea au de-a face cu suprafața lucrurilor ; adîncimea și înălțimea spiritului o părăsesc însă. Vom spune deci că adîncimea filozofică implică o direcție precisă a cugetării și că obiectul pe care ea este presupusă a-l atinge este închipuit a aparține unei zone determinate a realului. Desigur, oricine admite că spiritul adînc poate atinge regiuni care scapă considerației comune primește, odată cu aceasta, ipoteza că lumea este o structură de planuri, dintre care unele pot fi cunoscute imediat și de oricine, în timp ce celelalte nu sînt accesibile decît cu oarecare greutate și numai spiritelor care se bucură de o înzestrare specială. Este o împrejurare dintre cele mai instructive, pentru cine urmărește o tipologie a spiritului filozofic, faptul că nu toți gînditorii presupun că planurile mai îndepărtate ale realului sînt mai *adînci ;* unii gînditori își reprezintă aceste planuri ca fiind mai *înalte.* Adîncimea gîndirii își găsește compensația în înălțimea ei.

S-ar putea scrie o istorie a spiritului filozofic sistematizată după această distincție și care s-ar despica în două serii neîntrerupte. Una din ele ar cuprinde spiritele înalte, filozofii care au înțeles lumea drept o scădere sau o răsfrîngere dintr-un focar superior și care au socotit că peste iluzia percepției comune, adevărul mai îndepărtat poate fi atins prin ridicarea simbolică a privirilor către o regiune care ne depășește în înălțime. Din această serie a spiritelor înalte fac parte Platon, Plotin, părinții bisericii, Malebranche și Berkeley etc. În seria spiritelor profunde putem număra pe toți gînditorii care au înțeles lumea ca pe o construcție sprijinită pe un fundament, ca pe realizarea unei latențe sau ca pe dezvoltarea unei rădăcini pînă la arborescențe stufoase și complicate. Această reprezentare justifică scormonirea în adîncime și dă naștere filozofilor substanței și devenirilor subiacente, adică cugetării ionienilor și a unui Heraclit, a lui Aristotel, a lui Descartes și Spinoza, a lui Hegel și a mai tuturor romanticilor etc. Cele două tipuri nu sînt despărțite prin bariere de netrecut. Amestecul lor se produse uneori, deși rezultatele nu sînt întotdeauna fericite. Astfel, din punctul de vedere al tipologiei spiritului filozofic, un caz foarte interesant este acela al lui Schopenhauer, care primește în filozofia

sa idei provenind din perspectiva deosebită a adîncimii și a înălțimii. În adevăr, ideea schopenhaueriană a voinței de a trăi, care străbate și susține întreaga realitate, este o reprezentare de substrat, produsul unei scormoniri în adîncime. Ideile platonice însă, modelele invariabile ale lucrurilor, în care Schopenhauer recunoaște primele obiectivări ale voinței universale, aparțin, potrivit originii lor teoretice, regiunii înălțimii. În structura de planuri care figurează succesiv voința universală, ideile platonice și aparența fenomenală a lucrurilor, termenul așa-zicînd „mediu" aparține, de fapt, înălțimii care depășește aparența și nu poate fi bine reprezentată în rolul de a mijloci între adîncime și suprafață. Se poate deci spune că Schopenhauer a combinat cele două perspective, obținînd un întreg sistematic în care critica tipologică relevă o lipsă de unitate internă, o discrepanță stilistică.

Cercetătorul care ar întreprinde o istorie a filozofiei sistematizată după criteriul arătat mai sus ar putea să-și încheie lucrarea punîndu-și alte două întrebări, al căror răspuns ar prezenta un mare interes pentru tipologia inteligenței. El ar putea să se întrebe care din soluțiile tipice ale filozofiei prezintă afinități cu perspectiva adîncimii și care dintre ele implică perspectiva opusă. În al doilea rînd, el ar putea să se întrebe dacă mișcarea mai nouă a ideilor manifestă vreo preferință pentru una sau alta din perspectivele amintite. Înseși greutățile care i-ar apărea în cale, încercînd să găsească soluția acestor chestiuni, l-ar face pe cercetător să descopere nuanțe care scapă de obicei. Astfel, în mod cu totul general și aproximativ, se poate spune că metafizica materialistă este construită din unghiul adîncimii, în timp ce metafizica idealistă este obținută de priviri orientate către regiunile înalte. Un examen mai atent al lucrurilor ne arată însă că există două tipuri ale idealismului, datorite celor două perspective antagoniste. Astfel, filozofia unui Platon sau Berkeley reprezintă cazuri de idealism al înălțimii, pe cînd sistemul lui Hegel înfățișează un exemplu de idealism al adîncimii. Evident, în cuprinsul marelui curent al metafizicii materialiste nu se pot găsi ambele tipuri. Deprinderea adînc înrădăcinată a spiritului de a valorifica sentimental spațiul indică regiunile înalte ca locul marilor valori, în timp

ce regiunile joase și cele adînci par a fi sediul valorilor inferioare sau nonvalorilor. Din această pricină materia, care, după tot modul nostru de a gîndi, reprezintă sinteza nonvalorii, este atribuită adîncimii. Așa se face că filozofii materialiști, urmărind procesele materiale care determină valorile spiritului individual și ale societății, au conștiința că investighează un substrat, că străbat pînă la o adîncime. Nimeni n-a caracterizat mai plastic această situație tipică a cercetării ca Marx, cu vestita sa teorie a „suprastructurilor". Dealtfel, întreaga știință modernă — și cu aceasta atingem răspunsul celei de-a doua întrebări — în tendința ei de-a arăta cum formele cele mai înalte ale vieții și spiritului se construiesc din energiile simple și inferioare ale naturii, este o știință a adîncimii [1]. Tipul cercetătorului modern este acela al ființei care se apleacă asupra misterelor existenței și scrutează profunzimile. În această privință, el este moștenitorul filozofilor substanțialiști ai veacului al XVII-lea, din a căror metafizică s-a desprins, de fapt, o bună parte din științele moderne ale naturii și ale spiritului. Dar ca o dovadă că cine caută în adîncime nu trebuie să găsească neapărat materia și că valorificările spațiului, despre care am vorbit mai sus, rămîn relative, este însuși exemplul lui Hegel, spirit în același timp adînc și idealist.

Am spus că spiritul adînc poate atinge substratul, latențele sau originile. Nici una din acestea n-au fost atribuite vreodată înălțimii, ci totdeauna adîncimii. Spiritul își reprezintă în chip natural latențele îngropate sub actualitate, după cum localizează originile în „adîncul timpului". În înălțime așezăm modelele, finalitățile, idealurile. Din această pricină, lumea este, pentru filozofii adînci, fie manifestarea unui substrat, fie actualizarea unor latențe, fie o dezvoltare din origini îndepărtate. Pentru filozoful înalt, lumea este material din care se construiește viitorul, un proces teleologic neîntrerupt, un drum spre o țintă inaccesibilă. Deosebirea atît de izbitoare a acestor două moduri de a-și reprezenta lumea provine din aceea că multe inteligențe urmăresc cu preferință procesele care se dezvoltă

---

[1] Observații asemănătoare am făcut mai demult în *Idealul clasic al omului*, 1934, p. 16—17.

din adîncime către suprafață, în timp ce altele sînt mai atente la desfășurarea lor de la suprafață către înălțime. Fără o tipologie a inteligenței, ca aceea pe care o preconizăm aci, mai multe din particularitățile sistemelor filozofice rămîn inexplicabile.

Nu ne-am putea explica, de pildă, soluția atît de deosebită pe care o primește problema idealului în filozofia unui Fichte și a unui Hegel. Cînd studiem pe Hegel sîntem surprinși să vedem cît de îngust este spațiul viitorului în filozofia sa. Procesul universal are, pentru Hegel, ținta de a realiza esența spiritului, care este libertatea. Această realizare i se pare marelui gînditor foarte apropiată, ba chiar în curs de înfăptuire. Omenirea s-ar găsi ajunsă în epoca libertății, propria filozofie hegeliană este unul din punctele în care omenirea ajunge la scopul ei, încît viziunea asupra viitorului rămîne, în sistemul de care ne ocupăm, destul de limitată. Altfel se înfățișează însă problema idealului la Fichte, unde perspectiva viitorului rămîne nețărmurită, deoarece țintele lui nu sînt decît expresia luptei pe care o dă omul cu lumea sensibilă și care, după firea lucrurilor, nu poate avea sfîrșit. Această deosebire provine din faptul că Hegel acordă atenția sa precumpănitoare dezvoltării procesului universal din adîncimea timpului pînă în stadiul actualității și, ca o urmare, lasă oarecum nedezvoltată viziunea viitorului. Fichte este însă un filozof solicitat mai degrabă de perspectivele înălțimii, și de aceea filozofia sa dispune de un orizont incomparabil mai larg. Mai mult decît atît, idealul este pentru Hegel ceva care se găsește latent în real, pe cînd pentru Fichte el înseamnă o cucerire, ceva nou, pe care silința omenească trebuie să-l introducă în realitate. Idealul urcă, în viziunea lui Hegel, din adîncimile realității și prin simpla desfășurare a procesului universal, în timp ce, în sistemul lui Fichte, el este o culme care trebuie ajunsă. Purtătorii idealului sînt, pentru Hegel, oameni reprezentativi, apăruți printr-o grație a naturii și a căror voință poate rămîne nerăspunzătoare de rolul pe care îl îndeplinesc, deoarece rațiunea universală, printr-un fel de viclenie, știe să se slujească de motivele lor individuale și egoiste. Indivizii istorici ai lui Hegel sînt duși de valul din fund. Fichte preconizează însă tipul eroic al creatorului de ideal, care datorește totul voinței și faptei sale. Impulsia sa nu pornește din ceea ce realul cuprinde

în sine înainte de apariția lui, ci din atracția culmilor care trebuiesc atinse. Toată diferența pe care o semnalăm între Hegel și Fichte decurge din împrejurarea că, cel puțin în aceste părți ale filozofiei lor, unul se manifestă ca un spirit adînc și celălalt ca un spirit înalt.

Să urmărim mai de aproape icoana despre lume a tipului adînc. Ea este de mai multe feluri. Sînt gînditori care își reprezintă profunzimea lumii ca un element imobil și simplu, și suprafața ei ca o varietate mișcătoare. Alții își închipuie adîncul ca mobilitate și variație, și suprafața aparentă ca o coajă nemișcată. Oricine recunoaște aci străvechea opoziție între Zenon și Heraclit. Metafizica imobilității a triumfat în filozofiile dogmatice ale substanței și chiar în filozofia implicată în științele moderne ale naturii, a căror sforțare de adîncire duce către elementele fundamentale simple și către raporturile lor statice. Idealul cartezian al matematicii universale este clădit pe sforțarea de adîncire pînă la rădăcina simplă și nemișcată a lucrurilor. Bergson a reprezentat din nou printre noi conceptul antagonist al adîncimii ca al unei mobilități care se *solidifică* sau se *congelează* la suprafață. Astfel de termeni figurați revin adeseori în scrierile lui [1]. Știința modernă l-a urmat pe același drum, și astfel, chiar în fizica modernă, privirea adîncă crede a recunoaște, sub imobilitatea și simplitatea relativă a aparenței, sisteme complicate în mișcare, deveniri necurmate, „continuități melodice". Este probabil că totdeauna se vor găsi capete care vor concepe mobilitatea mai adîncă decît imobilitatea, sau dimpotrivă. Pe noi ne interesează aceste soluții numai ca expresie a două varietăți ale tipului adîncimii. Existența lor alternantă dovedește insuficiența definiției lui Jean Paul Richter, care vedea în spiritul adînc facultatea de a surprinde identitatea funciară a tuturor lucrurilor. Adîncimea, în conceptul lui Jean Paul, este de fapt una singură din modalitățile ei, și anume aceea care și-l reprezintă ca element unic și simplu. Pentru cealaltă modalitate, adîncimea este tocmai varietate și fluență. Spiritul adînc nu este totdeauna acela atent la asemănarea lucru-

[1] Vd., de pildă, *Introduction à la métaphysique*, în volumul *La Pensée et le mouvant*, p. 207.

rilor, ascunsă de varietatea lor. Uneori el este tocmai inteligența sensibilă la un fel de a fi al lucrurilor, mai bogat, mai nuanțat și mai viu decît acela pe care ne lasă să-l ghicim suprafața lor. Lucrurile nu-și pierd din atributele lor și nu se apropie de unitatea nedeterminării, decît pentru unul singur din tipurile adîncimii. Pentru celălalt, ele se îmbogățesc în măsura exactă a străbaterii către fundamente.

Element simplu și imobil, sau mobil și multiplu, adîncimea este, pentru spiritul adînc, substrat, virtualitate sau origine. A explica înseamnă, pentru teoreticianul adînc, a pune în legătură suprafața lucrurilor cu substratul, virtualitatea sau originea lor, a opera reducția aparenței la fondul ei substanțial, virtual sau originar. Oricare din explicațiile adînci ale lumii poate fi regăsită în una din aceste clase. Combinația lor nu este într-acestea exclusă. Substratul poate fi, în același timp, virtualitate. O astfel de îmbinare realizează conceptul materiei în filozofia lui Aristotel. Foarte interesantă este și asimilarea virtualității cu originea în filozofiile inițiatice, al căror model l-a reprodus în urmă L. Klages. Pentru acest punct de vedere, adevărata cunoștință filozofică constă din actualizarea unor intuiții primitive ale omului, rămase ca virtualități în sufletul său. Am apropia acest mod de a vedea de *reminiscența* platonică, dacă izvorul cunoștinței n-ar decurge aci din înălțimile entuziasmului și nu din adîncul latent al sufletului și al timpului. Omul care execută actul reminiscenței se avîntă pe culmi ; el nu coboară mai adînc în sine și în vreme. Aceeași asimilare a virtualității cu originea stă la baza disciplinei creată de Freud și denumită de el „psihologia adîncului" *(Tiefenpsychologie)*. Ceea ce sufletul scoate din virtualitățile lui în timpul visului sau în stările de nevroză, spune Freud, sînt adeseori simboluri izbitor de asemănătoare cu acele care se regăsesc printre legendele cele mai vechi ale omului [1]. Arhaismul visului și al nevrozei alcătuiesc

[1] Împrejurarea a fost observată în urmă și de Thomas Mann *(Freud und die Zukunft*, 1936, p. 30), care scrie : „În legătura de cuvinte «psihologia adîncului», adîncul are și un sens temporal : străfundurile sufletului uman sînt în același timp și origini *(Urzeit)*, acele adîncimi izvorîtoare ale vremurilor, unde mitul este la el acasă și care întemeiază normele și formele primare ale vieții".

obiectul uneia din teoriile cele mai curioase ale lui Freud, care a întrebuințat, pentru a o dobîndi, metoda adîncirii pînă la virtualitățile originare.



Adîncimea spiritului are reputația obscurității. Heraclit, unul din cei mai tipici filozofi adînci, a fost poreclit de greci *cel întunecat (scoteinos)*, adeseori cu o nuanță de învinuire care revine ori de cîte ori deplîngem și astăzi faptul că rezultatele unora dintre gînditori nu sînt susținute de o desăvîrșită claritate. Obscuritatea în filozofie este însă un efect care poate decurge din mai multe cauze. Există o obscuritate care nu apare decît oamenilor al căror regim de gîndire se opune aceluia al filozofiei. Nu vreun gînditor sau o contribuție specială, ci filozofia în sine apare obscură imaginativului aprins, care n-are afinitate decît pentru concret și particular. Impresia subiectivă a obscurității apare și atunci cînd avem de-a face cu probleme neformulate încă și cu un mod foarte nou de a răsfrînge lucrurile. Sărăcia fondului aperceptiv determină adeseori impresia obscurității. Contemporanii au resimțit-o la apariția operelor lui Kant care, judecînd după mai multe mărturii ale vremii, păreau a opune dificultăți de înțelegere greu de înlăturat. Există apoi o obscuritate datorită unei atitudini voite și artificiale, unei *poze*, care mimează adevărata adîncime. „Obscuritatea studiată, scrie Kant *(op. cit.*, p. 26), este folosită cu efectul dorit pentru a crea iluzia adîncimii și a temeiniciei, așa cum obiectele care sînt văzute în amurg sau prin ceață par mai mari decît în realitate." Există, în fine, o obscuritate care rezultă din mijloacele literare ale gînditorului, din eliptismul notației sale sau din caracterul ei figurativ și enigmatic. În adevăr, veleitatea de a exprima o idee printr-o imagine sfîrșește în obscuritate, din pricină că ideea și imaginea nu sînt termeni coextensivi. Generalitatea ideii nu se poate acoperi cu individualitatea imaginii, între ele rămîne o zonă pe care o stăpînește umbra. Ce obscuri gînditori sînt poeții este o împrejurare care trece neobservată atunci cînd îi citim cu un interes literar, dar care ne izbește neapărat dacă îi parcurgem ca pe filozofi.

Obscuritatea adîncimii filozofice nu trebuie confundată cu nici una din formele sau impresiile subiective pe care le-am enumerat. În procesul de coborîre pînă în adîncimea lucrurilor, realul pierde toate atributele lui aparente, sau se îmbogăţeşte cu atribute infinit mai variate decît ale suprafeţei. Adîncimea este domeniul implicaţiei universale, al coincidenţei contrariilor, al unităţii multiplului. Indiferent dacă adîncimea se revelează ca identitate funciară a lucrurilor sau ca eterogenitate nesecată, inteligenţa n-o poate concepe decît cu obscuritate. Perplexitatea inteligenţei este nevoită în ultimul caz să accepte contradicţia. „Dumnezeu este zi şi noapte", sună cunoscuta apoftegmă a lui Heraclit. El este „iarnă şi vară, război şi pace, saţiu şi foame". Nimeni nu poate concepe cu claritate atribute atît de felurite afirmate despre acelaşi lucru. Zenon credea a putea elimina conceptul contradictoriu al multiplicităţii, pentru a reţine pe acela al adîncimii ca unitate. Dar unitatea absolută şi universală este ea însăşi obscură. Lucrurile devin clare prin răsfrîngerile pe care şi le trimit reciproc. Singura lumină care cade asupră-le provine din interacţiunea lor, din relativismul universal care le conţine în plasa lor. Lumina lucrurilor nu este solară, ci planetară. Ele nu emană lumină ; ele o primesc. Pe măsură ce coborîm spre adîncimea identităţii, pe măsură ce lucrurile tind să se confunde în unitatea nediferenţiată a profunzimii, în proporţia exactă în care individualitatea şi relieful lucrurilor se atenuează, lumina lor păleşte. Identitatea absolută, adică negaţia radicală a tuturor formelor determinării, nu poate fi decît întunecată. Cel mai mare efort de adîncire sfîrşeşte în obscuritate.

Nu este o simplă întîmplare faptul că în limba germană cuvîntul *Tiefsinn* denumeşte, în acelaşi timp, adîncimea spiritului şi dispoziţia melancolică a inimii. Profundul instinct filozofic al limbii germane a creat aci o sinonimie dintre cele mai caracteristice, deşi nu valabilă în toate cazurile. Se cuvine însă a observa că melancolia ca un efect întovărăşitor al gîndirii ia forme deosebite, după cum este provocată de perspectiva adîncimii sau a înălţimii. Melancolia geniului, despre care vorbeşte Schopenhauer în pagini renumite, este aceea a minţii care stăpîneşte lumea din înălţime. Forfota măruntă a vieţii, încordarea

nemăsurată a lumii noastre de pigmei, inspiră geniului, care o consideră de pe culmi, sentimentul melancoliei, ca o tristețe asociată cu compătimire. „Melancolia care însoțește pe omul de geniu, scrie Schopenhauer, rezultă din împrejurarea că cu cît este mai limpede inteligența care își răspîndește lumina asupra voinței de a trăi, cu atît această voință înțelege mai bine mizeria condiției sale." Acest sentiment este de atîtea ori și acela al lui Eminescu. Melancolia adîncimii are un alt accent sentimental. Ea este mai întunecată și mai apăsătoare. Efectul propriu adîncimii este fiorul abisului și spaima neantului. Este sentimentul lui Hamlet cutreierînd domeniile care despart ființa de neființă. Este starea de spirit care îl va fi urmărit pe Heraclit. Este, în tot cazul, acea teroare a prăpastiei pe care Pascal o resimțea de-a pururi căscată în preajma sa ; cumplita obsesie înfățișată de un contemporan al filozofului drept „alarma unei imaginații istovite de studii abstracte și de metafizică." [1] Este acea neliniște profundă a spiritului în care Kierkegaard și Heidegger recunosc o experiență metafizică fundamentală, starea afectivă în care neantul se revelă nu ca negație a ființei, ci ca o dată pozitivă, ca temelia însăși a realului.

Există poate un singur gînditor care a extras din cunoștința adîncului bucurie, nu tristețe și spaimă. Este Bergson, căruia nesecata inventivitate a realului, devenirea lui neîncetată, în care se poate insera libertatea și puterea noastră de creație, îi inspiră prietenie față de real și încredere în destinul metafizic al omului. Dar pentru Bergson neantul n-are realitate ; el este o simplă construcție a spiritului, o idee copiată după modelul acțiunii omenești, care este trecerea de la o lipsă la o împlinire. Nu există deci irealitate decît în raport cu aspirațiile noastre. Fluxul creator al realului nu sfîrșește pentru Bergson nicăieri și spiritul său nu încearcă în nici un moment teroarea nimicului, ci numai jubilarea creației. O psihologie a inteligenței, mai completă decît aceea a tratatelor, trebuie să țină seamă și de aceste experiențe afective ale spiritului adînc.

[1] Explicația este a unui contemporan, Abatele Boileau. Vd. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, vol. III, p. 287.

*

Iată cîte glasuri se împletesc în termenul de „adîncime" și în expresia care o atribuie spiritului uman și operelor lui. Analiza poate să le identifice urmărind intențiile cuvîntului în toate direcțiile. Între acestea, expresia de care ne ocupăm poate conține în unele din întrebuințările ei o nuanță reprobativă. Spiritul adînc are adversarii lui. Mai întîi pe toți empiriștii consecvenți. Comte și Spencer sînt însă numai agnostici, nu negatori ai adîncimii. La scopul însuși al eliminării adîncimii din icoana lumii se află conscientialismul lui E. Mach, pentru care realul se rezolvă în complexele de senzații ale conștiinței. Sub țesătura de senzații nu se află nimic. Adîncimea nu poate fi decît o umbră inconsistentă, obiectul unei aspirații teoretice zadarnice. S-a pus uneori în legătură conscientialismul lui Mach, formulat întîia oară la 1885, cu impresionismul pictural care, la aceeași dată, afișa programul unei arte care nu voia să fie decît evocare a lumii ca pată de culoare și fixa artiștilor unica preocupare de a se transforma într-o „pură retină". Filozofi și artiști reprezentau, către acest sfîrșit al veacului al XIX-lea, o comună voință de laicitate, de expulzare a elementului adînc.

Tipul artistic al inteligenței a manifestat, dealtfel, totdeauna neîncredere și impaciență față de veleitatea filozofilor de a pătrunde în intimitatea profundă a lucrurilor. Goethe a exprimat de mai multe ori o astfel de stare de spirit. Nu este oare frumusețea sinteza aparenței cu ideea, a exteriorului cu interiorul ? Deosebirea dintre aparență și profunzime este absolut artificială pentru artist. „Natura n-are sîmbure și coajă. Ea este amîndouă dintr-o dată", exclamă Goethe. Și în altă parte : „Nimic nu este înlăuntru și nimic nu este în afară ; căci ceea ce este înlăuntru este și în afară". Transparența simbolică a realului, taina lui deschisă este împrejurarea care izbește mai puternic pe artist. Coborîrea în adîncime a filozofului, smulgerea pecetelor tainei este fapta pentru care artiștii au mai puțină înțelegere. Așa-numita adîncime este pentru artist compuncțiune pedantă și sterilă.

Spiritele antiidealiste și anticreștine, afirmatorii amoraliști ai vieții au luat și ei poziții față de atitudinile spiritului adînc.

Nu este idealismul şi, în primul rînd, idealismul creştin doctrina care ne învaţă să preţuim viaţa pentru ceea ce nu este ea, pentru ceea ce o depăşeşte în toate direcţiile, pentru ce poate ea deveni ? Lumea este pentru creştin opera unei divinităţi care o produce în vederea unor scopuri morale. Fr. Nietzsche, care observă astfel de lucruri, întrevede în doctrina idealistă expresia unui suflet decadent, incapabil să iubească viaţa în ea însăşi. Dimpotrivă, un suflet sănătos iubeşte lumea ca pură aparenţă, aşa cum iubim o operă de artă. Un astfel de suflet impune concepţia realului ca opera unui Dumnezeu-artist, care n-a făcut-o decît din entuziasm pentru frumuseţe. Pentru îndrăgostitul de viaţă lumea nu se justifică decît ca fenomen estetic. „Ce bine se pricepeau grecii să trăiască, exclamă Nietzsche [1]. Pentru aceasta nu este nevoie decît să rămînem la suprafaţă, să ne mărginim la epidermă, să adorăm aparenţa, să credem în forme, în sunete, în cuvinte, în tot Olimpul arătării !" Dacă s-a putut spune că Mach a fost filozoful impresionismului, s-ar putea adăuga că Nietzsche a fost moralistul aceluiaşi curent. Oricum ar fi, este sigur că adoratorii vieţii, moraliştii estetizanţi întocmesc a treia categorie a duşmanilor adîncimii.

Privită ca o formă permanentă a spiritului uman, adîncimea dezarmează însă pe adversarii ei. Vor exista totdeauna inteligenţe astfel construite încît, pentru privirile lor, adîncimea se va reface necontenit sub suprafaţa care-o acoperă. Pentru aceştia, ceea ce se ascunde va fi totdeauna mai preţios decît ceea ce apare, mai demn de a fi cunoscut şi mai vrednic de a fi slujit. Raţiunile adîncimii sînt garantate de structurile statornice ale spiritului omenesc.

1938

[1] *Fröhliche Wissenschaft*, Prefaţă.

CRIZELE ISTORICE

La începutul veacului trecut, după marea zguduire a Revoluției franceze, mai multe spirite contemporane au avut prilejul să exercite o aspră critică cu privire la epoca lăsată în urmă. Mai cu seamă gînditorii pentru care bogatele evenimente ale deceniilor depășite atunci fuseseră izvorul unor nemulțumiri variate regretau vremea de așezări închegate, în care fiecare își primea, odată cu nașterea lui, locul și indicația rostului său în societate și în care toți oamenii colaborau parcă la o temă comună. Liniștita armonie a vechiului regim fusese cumplit zguduită de multiplicitatea curentelor de opinie eliberate de mișcarea revoluționară, și unele din mințile cele mai distinse ale epocii, ale căror amintiri erau destul de vechi sau ale căror tradiții erau destul de puternice spre a măsura întinderea drumului parcurs, priveau cu un sentiment îndurerat către adînca înrădăcinare socială a oamenilor de altădată, al căror contrast cu neliniștea resimțită în juru-le sau chiar în ei înșiși nu se putea să nu-i izbească. Unul din oamenii în care sentimentul acesta a vibrat mai puternic a fost contele Claude Henri de Saint-Simon, unul din precursorii socialismului modern, autorul mai multor scrieri de filozofie socială, printre care un proiect de reorganizare a lumii pe noile baze puse la dispoziție de dezvoltarea modernă a științelor și a tehnicilor industriale. C. H. de Saint-Simon, descendentul unei vechi familii nobiliare, se născuse în 1760 și trecuse deci ca un om format prin Revoluția franceză și prin epoca napoleoniană, așa încît și vîrsta și elementele experienței personale îi creaseră toate mijloacele necesare pentru a aprecia contrastul dintre lumea veche și lumea mai nouă, pe care el

încerca acum s-o îndrumeze către noi destine. Lui Saint-Simon îi datorește filozofia socială deosebirea dintre epocile [organice și epocile] de criză ale istoriei, cele dintîi caracterizîndu-se prin consensul eforturilor de cultură ale tuturor oamenilor trăind în același timp în forme bine închegate și în puterea unui solid principiu de autoritate, cele din urmă prin dărîmarea vechilor instituții, prin multiplicitatea anarhică a tendințelor intelectuale și morale, printr-un individualism neînfrînt, prin acțiunea corosivă a spiritului critic. Deosebirea dintre epocile organice și epocile de criză ale istoriei a fost reluată, împreună cu alte elemente ale filozofiei sociale a lui Saint-Simon, de Auguste Comte, întemeietorul pozitivismului, în renumitul său *Curs de filozofie pozitivă,* apărut în prima lui ediție de la 1830 la 1842. Ca și Saint-Simon, Auguste Comte era de părere că epoca pe care oamenii o lăsaseră în urmă, adică aceea a filozofiei raționaliste a veacului al XVIII-lea, a Revoluției franceze și a campaniilor napoleoniene, fusese prin excelență o epocă de criză a istoriei, și aspirația sa cea mai de seamă era să orienteze omenirea către o nouă epocă organică, în care unitatea socială să fie asigurată prin noul principiu de autoritate a științei, singurul capabil să limiteze libertățile spiritului critic.

Bogată și felurită posteritate au avut aceste idei ale contelui de Saint-Simon și ale lui Auguste Comte ! Sub forme întinerite le regăsim necontenit în numeroase opere mai noi de filozofia istoriei și a culturii. Dar cum ideile aparținînd acestor domenii ale cercetării, atingătoare de atîtea puncte de vedere cu viața practică, trec din minte în inimă și devin stări de sensibilitate generală, ne vine să spunem că rolul lor nu va fi fost fără însemnătate în formarea acelei conștiințe, că ne găsim într-o epocă de criză a istoriei, o conștiință care a urmărit pe mulți oameni de cultură în tot decursul veacului al XIX-lea și în deceniile veacului nostru. Necontenit, de o sută de ani încoace, au tot apărut gînditori care au relevat în epoca contemporană lipsa de unitate socială, excesele individualismului și ale spiritului critic și care au propus ca un remediu față de aceste neajunsuri, în afară de reorganizarea societății după principiile științei, de care Saint-Simon

și Auguste Comte își legaseră nădejdile lor, fie reîntoarcerea în marile cadre de viață ale bisericii creștine, fie ancorarea omului modern în solidul teren al tradițiilor naționale. Desigur, între soluția lui Auguste Comte și acele propuse în același timp cu el sau mai tîrziu, există importante deosebiri. Auguste Comte credea, în adevăr, că știința poate oferi omenirii principiul autoritativ și unificator care îi lipsește, pentru că era încredințat că toate cîștigurile ei, obținute prin metodele observației și experimentării moderne, elimină controversele și impun consensul unanim al spiritelor. A doua oară în interiorul unui secol, după întreprinderea enciclopediștilor francezi, Auguste Comte socotea că se găsește în fața unei științe constituite, capabilă a fi înfățișată în ansamblul ei și să se impună tuturor minților omenești. Cînd însă s-a observat că știința nu limitează controversa ci o multiplică, are și ea o istorie, o desfășurare continuă în timp, reprezentînd pentru fiecare serie de oameni un mod propriu de a înțelege problemele universului și de a răspunde la nevoile vieții practice, atunci mult rîvnita unitate și autoritate ordonatoare a fost mai rar căutată în criteriile științei și mai des în factori iraționali sau dogmatici, pentru care mulți intelectuali ai vremii noastre au arătat o adevărată și foarte discutabilă preferință.

Acum în urmă, problema epocilor istorice de criză sau a crizelor istorice a devenit obiectul noii lucrări a unui gînditor foarte citit astăzi, profesorul José Ortega Y Gasset, căruia vremea noastră îi mai datorește și alte lucrări, traduse în mai multe limbi și foarte comentate. Profesorul Ortega este el însuși un discipol al filozofului german Georg Simmel, ale cărui cursuri la Universitatea din Berlin erau mult ascultate în anii de dinaintea războiului trecut și ale cărui cărți, de o deosebită subtilitate, au jucat un rol de seamă în mișcarea filozofică și sociologică a ultimelor decenii. Motivul principal al gîndirii lui Simmel era opoziția dialectică dintre viață și formă. Stăpînind un concept al vieții înrudit cu acela înfățișat de Bergson, înțelegînd adică viața ca un curent continuu, ca o devenire neîntreruptă, Simmel arată că viața se obiectivizează în forme, adică în închegări statice, prin

care viaţa trece mai departe după ce le distruge. Aplicînd în problema culturii viziunea acestui raport dintre viaţă şi formă, Simmel ajunge să stabilească un adevărat paradox tragic al culturii moderne. Căci, dacă au fost culturi care au arătat mai multă preferinţă factorului formal, aşezărilor solid constituite, cultura noastră a arătat mai multă afinitate pentru elementul vital, pentru dinamica vie, pulsînd sub împietrirea formelor. Tot ce a fost tendinţă dărîmătoare de forme în întregul răstimp care începe cu Revoluţia franceză, şi aceasta nu numai în viaţa socială, dar şi în arte, în literatură, în filozofie, unde romantismul manifesta înclinarea de a încălca limitele, de a contopi genurile şi de a impune viziunea unei lumi în mişcare, se explică prin această ostilitate a vremii mai noi pentru forme şi a afinităţii ei pentru viaţă. Nu avea atunci dreptate Simmel să vorbească despre o adevărată tragedie a culturii moderne, care, ca orice cultură, neputînd să existe decît în forme constituite, este menită totuşi să le dărîme la prima lor încercare de închegare? Momentul pe care l-a fixat Simmel pare a nu se fi perimat nici astăzi, dacă ascultăm pe discipolul lui, José Ortega Y Gasset. Crizele istorice sînt, pentru acest gînditor, acele intervale din istoria lumii în care oamenii pierd sentimentul viu al formelor de cultură moştenite din trecut, acele în care amintitele forme devin nişte moarte locuri comune, fraze fără conţinut sau, cum ar fi spus Maiorescu, forme fără fond, dar nu din pricină că fondul corespunzător n-a apărut încă în receptacolul formelor, ci pentru că fondul s-a împuţinat sau s-a evaporat din ele. În aceste momente ale istoriei, oamenii — şi anume tocmai acei care gîndesc şi simt mai reprezentativ — azvîrlă de la ei aceste forme moarte şi se cufundă în barbaria regeneratoare a vitalului. Epocile de proslăvire a vieţii în dauna culturii marchează totdeauna momentele de criză în dezvoltarea spiritului omenesc. Pe baza acestei scheme de filozofia istoriei, îndatorate în atîtea privinţe vechiului maestru Georg Simmel, Ortega Y Gasset a putut propune o nouă înţelegere a Renaşterii, mai cu seamă a Renaşterii italiene. S-a spus adeseori că în Renaşterea italiană apare un nou tip de om. Ortega este însă de părere că noul tip omenesc se constituie abia în secolul al XVII-lea, cu Galilei şi Descartes, adică acei eroi ai noii culturi raţionaliste

care prin știință și prin stăpînirea intelectuală a naturii aveau să schimbe fața lumii în următoarele trei sute de ani. Așa-zisa Renaștere a fost mai degrabă epoca în care moare cultura evului mediu, ajunsă acum la formalism steril. Cîțiva dintre oamenii timpului simțiseră bine lucrul acesta și, ca în toate epocile asemănătoare, se produce aceeași barbarizare a omului, pe care o ilustrează un exemplar ca Cesare Borgia, una din figurile cele mai caracteristice ale Renașterii.

Ortega nu ne-o spune anume, dar din toată cartea sa se ghicește referința la împrejurări actuale. De mai bine de o sută de ani trăim într-o epocă de criză istorică. Simptomele remarcate de Saint-Simon n-au făcut decît să se acuze de atunci. Dărîmarea principiilor de unificare și autoritate a fost un proces în continuă creștere în tot decursul veacului al XIX-lea. Spiritul critic și curentele de opinie s-au multiplicat necontenit, ciocnindu-se între ele, nu numai dinafară, dar și înlăuntrul acelorași suflete, încît Ortega are dreptate să observe că unul din semnele cele mai izbitoare ale omului în epocile de criză este tocmai felurimea țintelor care îl solicită, lipsindu-l de sentimentul unui centru propriu și al unei misiuni. Dar poate că fenomenul cel mai important și, desigur, cel mai dureros al îndelungatei crize istorice pe care omenirea cultă o trăiește de mai bine de o sută de ani este tocmai războiul recent, în care pluralitatea tendințelor neunificate, lipsa de organicitate a culturii moderne, au luat forme înspăimîntătoare. Un secol întreg de opoziții ideologice și-a scuturat acum fructul lui cel mai copt într-o catastrofă cu puține analogii în trecut, amenințînd să înghită toate vechile cuceriri ale culturii omenești. Criza istorică pe care am străbătut-o nu seamănă decît cu aceea pe care Europa a trăit-o la sfîrșitul antichității sau în veacul al XVII-lea, cînd, după marile războaie religioase, continentul trebuia să regăsească o nouă epocă de așezare constructivă și de progres al civilizației. Căci dacă nu este îndoială că omenirea a trecut printr-o gravă criză istorică, sînt de asemeni indicii că ea se găsește către sfîrșitul ei. O criză istorică se termină atunci cînd toate ideile și tendințele ei au fost gîndite și trăite pînă la capăt, adică pînă în momentul cînd ele ajung să se depășească în formula unei sinteze mai înalte și mai cuprinză-

toare. Toate încercările de a accelera sfîrşitul unei crize istorice sînt inutile şi inoperante, după cum zadarnice ar fi toate sforţările unui om de a obţine maturizarea interioară înainte ca timpul necesar acestor procese să se fi scurs. Soluţiile teoretice, programele elaborate de filozofi nu au nici o valoare practică atîta timp cît viaţa însăşi n-a parcurs etapele obligatorii ale procesului. Timpul este stăpînul nostru cel mai indiscutabil, şi cine spune timp înţelege suma de experienţe, plătite uneori cu sînge şi cu lacrimi, trebuincioase pentru a obţine cunoştinţa valorii unei idei sau a unei orientări sociale şi culturale. Cînd cercetăm dramatica istorie spirituală a ultimului secol, ne surprinde numărul mare al oamenilor care au crezut că se găsesc în pragul unor evenimente hotărîtoare, la o mare cotitură a istoriei. Reformatorii şi martirii, cugetătorii care credeau a deţine o formulă cu efect imediat şi care socoteau a putea proroci o schimbare apropiată a lumii, au apărut în veacul al XIX-lea într-o densitate pe care n-o egalează toate secolele istoriei moderne laolaltă. Toţi aceşti profeţi şi martiri au murit însă înainte ca epoca să fi adus dorita transformare definitivă. Căci timpul nu se împlinise şi soroacele trebuiau amînate. Astăzi spiritele încep să vadă mai bine cum va fi ziua de mîine, în ce forme se va închega curentul vital. Sigur este apoi că lumea doreşte acum această închegare şi că din adîncurile tragice ale încercărilor hărăzite omenirii de azi se vesteşte o nouă dorinţă de reorganizare a vieţii şi de intrare sub noi legături. Viaţa doreşte să se cristalizeze din nou în forme. De unde ultima sută de ani a arătat o mare intoleranţă pentru forme, în nerăbdarea ei de a elibera pulsaţiile vieţii, o orientare tocmai contrarie pare a se vesti acum. Mai grabnic decît a elibera vitalul ni se pare a construi, mai important ni se pare acum a stabili limitele dintre lucruri, a acuza contururile, a cristaliza şi a edifica. De unde, pentru o parte însemnată a gîndirii secolului al XIX-lea, lumea părea a fi devenit o materie fluidă, pe care a luat din nou forma unor întreguri consistente. Cugetătorii încep din nou a vorbi despre structuri şi configuraţii ca tot atîtea expresii ale viziunii impuse de nevoia de a construi, de a capta viaţa în forme. Sînt în această privinţă multe accente instructive de relevat în

mişcarea filozofică a vremii noastre. Analiza sociologică a gîndirii de azi, chiar aceea consacrată problemelor celor mai abstracte, poate scoate în evidenţă unele din tendinţele care vestesc sfîrşitul lungii crize istorice prin care am trecut.

Un alt semn al finalului epocii noastre de criză este respectul care se reface pentru marile categorii ale culturii. Ortega Y Gasset a avut dreptate să observe că, atunci cînd înlăuntrul unei crize istorice vechile forme de cultură ajung a fi resimţite ca moarte, nu numai acestea, dar cultura însăşi este privită cu ostilitate, ca un mediu refrigerent al valului fierbinte al vieţii. Viaţa este, în aceste împrejurări, preferată culturii şi exemplarele de mare vitalitate, impulsivii şi barbarii ajung a fi priviţi acum cu o specială favoare. Oare cultul supraomului în filozofia lui Nietzsche nu este un moment al acestei proslăviri a vitalului, în dauna culturii ? Nietzsche a fost un mare admirator al Renaşterii, din a cărei substanţă morală el a încercat a clădi propriile sale idealuri. Dar printre figurile reprezentative ale Renaşterii, simpatia lui Nietzsche nu mergea către Erasmus, ci către Borgia, adică înspre omul în care impetuozităţile vieţii dărîmaseră limitele şi interdicţiile culturii. Momentul acesta pare şi el depăşit acum. Cînd vitalitatea dezlănţuită a început a ameninţa serios cultura, idealurile acesteia au început a fi din nou preţuite. Tendinţele mai vechi au trebuit deci trăite pînă la capăt ; ele au trebuit să fie măsurate în toate consecinţele lor, pentru a ajunge să le întrecem. Timpul necesar pare deci a fi trecut, soroacele par a se fi împlinit şi spiritele sînt tot mai sigure că în curînd, prin voinţa de a construi şi prin reluarea muncii seculare a culturii, lumea va depăşi criza istorică al cărei ultim act s-a desfăşurat sub ochii noştri, cu un dramatism atît de zguduitor.

1944

FILOZOFIA CULTURII

PREFAȚA

Lucrarea de față reproduce, cu modificări privind mai ales forma expunerii, unul din cursurile de filozofia culturii, ținut la Facultatea de filozofie și litere din București, dublînd obișnuitul meu curs de estetică, în intervalul 1929—1935. Cursul pornea după propunerea decanului nostru de-atunci, d-l profesor D. Gusti, și răspundea, pare-se, unei nevoi. Mulți din vechii lui auditori mi-au cerut în cursul anilor să-l tipăresc, ceea ce mă hotărăsc să fac abia acum. Problema culturii este însă astăzi mai actuală decît oricînd, și cititorii de scrieri filozofice, deveniți numeroși în vremea din urmă, vor primi poate într-un chip favorabil această încercare de a da un conținut mai precis unor noțiuni încă șovăitoare și de a explica, în spiritul adevărului, conștiința de cultură a omului modern.

T.V.

Octombrie 1943

PREFAȚA LA EDIȚIA A II-A

Răspîndită, în puține exemplare, în cîteva librării din București, lucrarea de față a fost mistuită de focul bombardamentelor germane în cea mai mare parte a primei ei ediții. Autorul a pregătit o nouă ediție, revăzută, a lucrării sale și Filozofia culturii *se înfățișează astăzi din nou cititorilor, care n-au încetat s-o ceară între timp.*

Editura

Octombrie 1944

A. a. TEORIA FORMALĂ A CULTURII

I. OBIECTUL FILOZOFIEI CULTURII

Multă lume vorbeşte astăzi despre filozofia culturii. Puţini leagă de această expresie, apărută de curînd în terminologia specialităţii, un conţinut de reprezentări limpezi. Cea mai tînără ramură a sistemului filozofic, cel puţin ca grupare autonomă a unor probleme puse, dealtfel, de multă vreme, are nevoie să-şi precizeze conţinutul, ceea ce, dealtfel, nu se poate face decît în legătură cu deosebirea dintre ştiinţele spiritului şi ale naturii, şi aceasta un rezultat relativ recent al cercetării. Dacă atîta vreme studiul naturii şi al spiritului au întîrziat să se diferenţieze, împrejurarea provenea fie din faptul că natura era considerată ca o dependenţă a spiritului, fie că spiritul era privit ca o dependenţă a naturii. Trebuie salutată, ca una din cuceririle cele mai de seamă ale metodelor moderne, precizarea graniţelor dintre lumea fizică şi cea morală, dintre natură şi cultură, ca două domenii autonome, avînd legalitatea lor proprie. În momentul în care conştiinţa acestei deosebiri a fost cîştigată, vechea filozofie, obţinută mai cu seamă printr-o prelungire a metodelor operante în cercetarea naturii, a simţit nevoia să se completeze prin tot ce îi aduce, ca metode şi rezultate, observaţia omului moral şi a culturii lui. Filozofia culturii este rodul acestei îndrumări. Dar, pentru a asocia un înţeles cît mai exact cu noţiunea nouă şi încă atît de şovăitoare a filozofiei culturii, este nevoie să vedem mai de aproape care sînt amintitele caractere diferenţiale ale ştiinţelor naturale, spre deosebire de cele morale. Ne propunem să întreprindem o lucrare lungă şi dificilă. Temeliile ei trebuiesc bine asigurate.

Numeroase sînt trăsăturile distinctive dintre aceste două grupări de științe. Științele naturii studiază fapte și fenomene care sînt independente de individualitatea omului și de civilizația lui. Acest lucru trebuie înțeles în două feluri. Fenomenele pe care științele naturii le studiază sînt independente de om, întrucît sînt anterioare civilizației lui. Cu mult înainte ca omul să fi lăsat vreo mărturie despre sine, pămîntul se învîrtea în jurul soarelui, două corpuri încărcate cu electricități contrarii puse față în față produceau o scînteie, iar embrionul unui anumit tip animal se dezvolta în aceleași condiții. Dar aceste fenomene sînt independente de om și în alt sens : ele nu se lasă contaminate de fluctuațiile, de mobilitatea individualității omenești. Soarele continuă să răsară, cu strălucirea lui veșnică, chiar dacă sufletul nostru e trist și întunecat, corpurile cad după aceleași legi ale gravitației, neinfluențate de natura sentimentelor și a dispoziției noastre din acel moment. Fenomenele naturale sînt apoi repetabile. Este o observație pe care a făcut-o filozoful și istoricul Alexandru Xenopol, autorul *Principiilor fundamentale ale istoriei*, observație care îndreptățea sistematizarea științelor respective într-o categorie omogenă. Fiind repetabile, avem posibilitatea să eliminăm din cunoașterea fenomenelor naturale însușirile secundare și accidentale cu care se însoțesc, pentru a nu reține decît comunul lor, trăsăturile care revin cu fiecare repetiție, ceea ce îndreptățește observația că fenomenele naturale sînt sistematizabile în noțiuni și legi generale. Astfel putem dobîndi despre scînteia electrică o cunoștință generală și nu numai cunoștința specială despre cutare sau cutare scînteie anumită. Mai mult decît atît, fenomenele naturale prilejuiesc simple judecăți de existență. Prin ele cunoaștem anumite trăsături ale realității și nimic mai mult. În sfîrșit, pentru cunoașterea lor, nu este necesar să întrebuințăm decît o singură energie sufletească : inteligența. Faptul că ele ne pot sugera unele sentimente este nu numai indiferent, dar și primejdios pentru buna ducere la capăt a întreprinderii științifice.

Iată însă niște trăsături care sînt pe rînd contrazise de caracteristicile științelor omului sau ale spiritului. Căci, mai

întîi, fenomenele despre care științele spiritului se ocupă sînt dependente de om, în dublul înțeles că sînt contemporane cu civilizația lui și că sînt atîrnătoare de variațiile subiectivității sale. Orice s-ar spune, eposurile lui Homer nu ne vorbesc nouă în același fel cum le vorbeau anticilor, iar expedițiile lui Alexandru cel Mare ne mișcă pe noi astăzi mai puțin de cum vor fi mișcat pe contemporani. Dar fenomenele spiritului nu sînt nici repetabile ; ele sînt unice. O singură *Eneidă* există în lume ; o singură oară s-au produs campaniile lui Napoleon Bonaparte ; o singură dată s-a înfăptuit unitatea Germaniei. Din această pricină nu putem formula în legătură cu ele nici un fel de noțiuni generale. Preparatele intelectuale care rezultă din efortul de a cunoaște aceste fenomene ale spiritului sînt niște concepte individuale, unice : conceptul Revoluției franceze, al Renașterei sau al Reformei. Conceptele acestea nu însumează apoi numai trăsături ale realității nude, fapte de existență. Ele nu dau loc numai la judecăți existențiale, ci totdeauna le gîndim în legătură cu o valoare. Raportarea la o valoare este — după gînditorul german Rickert — principiul după care, în științele spiritului, distingem esențialul de neesențial. Nu ne interesează, de pildă, cum a fost culoarea cravatei pe care o purta Schopenhauer, dar ne pot preocupa cu drept cuvînt profesorii pe care i-a audiat și cărțile pe care le-a citit, deoarece grație lor înțelegem mai bine formarea acelei valori, a acelui bun cultural care este filozofia lui. Prin urmare, pe cîtă vreme în științele naturii ne preocupăm de fapte așa cum sînt, fără să le punem în vreo legătură oarecare cu o valoare omenească, în științele spiritului raportarea la valoare este o trăsătură caracteristică și, după cum veți vedea îndată, în cel mai înalt grad hotărîtoare pentru constituirea acestor științe. În sfîrșit, fenomenele pe care științele spiritului le studiază nu se oferă numai simplei noastre inteligențe, cunoștinței pur intelectuale, ci unei cunoștințe intelectuale sprijinită de simpatie. Pentru a înțelege pînă la ultima adîncime un fenomen istoric, cum au fost, de pildă, cruciadele, trebuie să retrăim conținuturile sufletești ale omului medieval, să intrăm în intimitatea lui morală, să devenim noi înșine oamenii mistici ai acelor vremuri.

Iată atîtea trăsături care fac din dualitatea : ştiinţe ale naturii şi ştiinţe ale omului, un adevărat contrast.

E cunoscut că toate clasificările omeneşti sînt relative, că ele sînt mijloace utile pentru a ne dirija în complexitatea fenomenelor pe care o ştiinţă le studiază, dar că ele nu se acoperă perfect cu realitatea, a cărei natură e făcută din treceri uşoare şi nesimţite. De aceea, datoria noastră ştiinţifică este să arătăm că există şi unele fenomene interferente, pe care trebuie să le privim din punctul de vedere al ştiinţelor naturii combinat cu acel al ştiinţelor spiritului. Iată, de pildă, un fenomen natural cum este o maladie a organismului. Procesele care constituiesc o boală sînt independente de individualitatea noastră şi de civilizaţia omenească. Cu toate acestea, se vorbeşte uneori despre maladii sociale. Există boli în legătură cu unele împrejurări ale civilizaţiei omeneşti. O epidemie de tuberculoză, de pildă, poate sta în relaţie cu un anumit mediu, determinat, la rîndul lui, de certe condiţii ale muncii sociale. Dar sînt fenomenele naturale totdeauna repetabile şi generale ? Sistemul nostru solar, de pildă, este unic. Există un singur sistem solar în care Terra e o planetă, şi în legătură cu el nu putem formula decît un concept individual. În sfîrşit, este adevărat că în ştiinţă ne putem lipsi totdeauna de acel adjuvant al simpatiei, care ne face să intrăm mai adînc în intimitatea lucrurilor ? Se observă uneori, în psihologia caracterologică, înclinaţia estetică a botaniştilor, aplecarea delicată asupra creaturii plăpînde a florilor, pe care aceştia le studiază. Este probabil că, printre mijloacele de cunoaştere ale unui botanist de mare vocaţie, există şi o anumită simpatie cu lumea aşa de gingaşă a plantelor.

Este adevărat, pe de altă parte, că nu există nici o posibilitate de a alcătui concepte generale în ştiinţele spiritului ? Lucrul iarăşi nu poate să fie afirmat cu toată temeinicia şi pînă la ultima limită. S-a observat, de pildă, că ţăranul din oricare ţară, oricărei culturi ar aparţine, prezintă anumite însuşiri repetabile şi care ne îndreptăţesc a vorbi despre un tip general al ţăranului. Acelaşi lucru se poate spune despre tipul burghezului. Există anumite trăsături care revin în toate burgheziile lumii, ceea ce justifică o caracteri-

zare a burghezului în genere, aşa cum a făcut-o, de exemplu, Werner Sombart în renumita sa carte. Sînt apoi cu totul excluse fenomenele repetabile în domeniul spiritului ? Ştim că unele state care au ajuns la o anumită formă a producţiei economice au o tendinţă imperialistă, şi această trăsătură s-a observat deopotrivă în vechea civilizaţie persană, la greci şi la romani. Această trăsătură a revenit de cîteva ori în decursul istoriei universale.

Iată deci că există şi forme de interferenţă între ştiinţele naturii şi ale spiritului şi iată că sîntem îndreptăţiţi să afirmăm încă o dată că acele clasificări de care ştiinţa se serveşte îndeobşte nu trag linii cu neputinţă să fie depăşite. Deosebirea dintre ştiinţele naturii şi ale spiritului rămîne, cu toate acestea, de o mare importanţă, pentru două motive : mai întîi pentru că evită excesul primejdios al vechii filozofii generalizatoare a istoriei. De cîteva ori în cursul evoluţiei doctrinelor filozofice, şi cu multă intensitate în veacul trecut, s-a crezut că viaţa omenirii poate fi redusă la nişte legi avînd siguranţa şi preciziunea acelora pe care ni le oferă mecanica. Iar această aspiraţie şi, aş spune, această ambiţie de a transforma istoria în natură, de a face să valoreze în cuprinsul istoriei numai punctul de vedere al naturalistului, a compromis vechea filozofie a istoriei, care pe această cale nu putea să ajungă decît la nişte rezultate palide şi relative. Dar, odată cu aceasta, nu se compromitea numai valoarea intrinsecă a filozofiei istoriei, ci, în acelaşi timp, valoarea ştiinţifică a tuturor ştiinţelor spiritului. Fiindcă istoria nu putea să dea rezultate de siguranţa acelora pe care le dau ştiinţele naturii, se tăgăduia ştiinţelor spiritului orice valoare ştiinţifică. Şi atunci o serie de metodologi de seamă s-au însufleţit de preocupările de a arăta că disciplinele spiritului au şi ele un caracter ştiinţific, întrucît şi ele, deopotrivă cu ştiinţele naturii, ţintesc către cunoştinţa „clară" şi „distinctă" (aşa cum cerea întemeietorul filozofiei moderne, Descartes), numai că ţinta pe care ştiinţele spirituale şi-o propun este alta decît ţinta pe care şi-o asumă ştiinţele naturii, şi mijloacele unora sînt deosebite de mijloacele celorlalte. Aci rezidă

importanţa distincţiei capitale dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului.

Aţi observat, atunci cînd am arătat care sînt formele de interferenţă dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului, că tranzacţiunea între aceste două categorii era cu putinţă asupra tuturor punctelor, cu excepţia unuia singur : numai în ceea ce priveşte caracterul existenţial al ştiinţelor naturii şi caracterul valorificant al ştiinţelor spiritului, interferenţa nu era posibilă. Această deosebire reprezintă, de o parte şi de alta, nişte graniţe care nu pot fi trecute cu nici un preţ. Ştiinţele naturii îşi propun reprezentarea realităţii, aşa cum este ea, independent de individualitatea omenească şi de variaţiile ei. Ştiinţele spiritului studiază însă fenomene în legătură cu anumite valori resimţite de subiectivitatea omenească. Astfel, caracterul esenţial şi cel mai pregnant al ştiinţelor spiritului este acela care constă în raportarea fenomenelor de care ele se ocupă la o valoare.

Este necesar însă, pentru că întrebuinţăm termenul de *valoare*, să lămurim semnificaţia lui. În această privinţă, dezvoltările noastre vor fi reluate şi mai tîrziu, pentru că problema valorii stă în centrul unui curs filozofic despre cultură. Dar pentru a nu păşi mai departe fără un minim de provizie necesară, este folositor să explicăm de pe acum, în termeni sumari, ce este o valoare. Scurt spus, o valoare este obiectul unei dorinţe. Această dorinţă poate să fie, la rîndul ei, fizică sau morală. Un lucru care întrupează în sine o astfel de valoare, un lucru care prin prezenţa sau prin întrebuinţarea lui poate să satisfacă această dorinţă, se numeşte un *bun*, un termen care vă este cunoscut din economia politică. Actul prin care cugetăm un obiect ca fiind în stare de a ne satisface o dorinţă îl numim un act de valoare sau un act cultural subiectiv. Prin urmare, o teorie elementară a valorilor trebuie să distingă şi valori care n-au o existenţă fizică, care au o existenţă ideală ; apoi bunuri, care sînt obiectele în care valorile se întrupează, şi valorizări, actele prin care socotim un obiect capabil de a satisface una din dorinţele noastre.

Observaţi însă că ştiinţele culturii nu valorizează ele însele. Dacă ele însele ar valoriza, atunci ştiinţele culturii ar fi

lipsite de acea obiectivitate care este de esența tuturor preocupărilor științifice. Specialistul științelor culturii nu se întreabă dacă un obiect sau un fenomen oarecare poate să satisfacă o dorință a sa, sau dacă poate satisface o dorință a unui grup omenesc mai larg, a unei asociații de interese, a unui partid, a națiunii întregi ș.a.m.d. El constată numai dacă acel bun le satisface într-adevăr. Prin urmare, specialistul științelor culturii are față de valori o atitudine existențială : le constată existența, dar nu valorează el însuși. Este o distincție elementară, care trebuie făcută din capul locului, pentru a nu păși pe calea unor interpretări greșite.

Actul prin care noi introducem efectiv un obiect în sfera unei valori, actul prin care creăm bunuri, poate fi numit act cultural obiectiv. Sculptorul care într-un bloc inform de piatră taie contururile unei statui a introdus obiectul care îi stătea în față în sfera valorii estetice și a executat astfel un act cultural obiectiv, a creat pentru omenire un nou bun, un obiect care poate satisface aspirația estetică a sufletului, un lucru care se oferă valorizării estetice a oamenilor. Prin urmare, actul cultural n-ar fi decît contrapartea simetrică și obiectivă a actului de valorizare, a actului cultural subiectiv. Prin valorizare gîndim un obiect în sfera unei valori, îl cugetăm ca dependent de o valoare. Prin actul cultural obiectiv nu numai că-l gîndim, dar îl și introducem, de fapt, în sfera valorii și dăm un punct de reazem uneia dintre aspirațiile omenești către valoare, uneia din trebuințele omenești.

Așadar, științele spiritului nu sînt numai științe ale valorii, dar sînt, în același timp, și științe ale culturii, și unul dintre gînditorii care și-a cîștigat mai multe merite în constituirea metodologiei moderne a științelor nu a mai întrebuințat pentru aceste materii termenul ceva mai vag de științe ale spiritului, ci pe acela mai nou de științe ale culturii. Acest filozof este H. Rickert. Științelor naturii el le-a opus științele culturii, ale căror însușiri sînt unele din cele enumerate în cursul acestui studiu.

Dar filozofia culturii despre care ne vom ocupa nu este deloc una și aceeași cu științele culturii despre care am vorbit și în rîndul cărora trebuie să numărăm toate varietățile

disciplinelor istorice, feluritele ramuri ale economiei politice, ale disciplinelor juridice, ştiinţele filozofice ş.a.m.d. Deşi toate acestea sînt ştiinţe culturale, sfera lor nu coincide nicidecum cu filozofia culturii. Filozofia culturii e altceva.

Filozofia culturii este mai întîi — şi după cum ne-o spune însuşi numele ei — o disciplină filozofică. Ştiinţele culturale sînt discipline speciale. Filozofia culturii se găseşte la un nivel de generalitate mult mai ridicat decît ştiinţele speciale culturale. Filozofia culturii generalizează asupra materialului pe care îl procură ştiinţele speciale ale culturii, în acelaşi fel în care filozofia naturii generalizează asupra rezultatelor pe care i le oferă ştiinţele particulare ale naturii. Prin urmare, întrebuinţînd pluralul „ştiinţele culturii" sau singularul „filozofia culturii" trecem de la nivelul unor generalizări mai restrînse, cum stă în natura ştiinţelor speciale, la nivelul ultimelor generalizări, cum se potriveşte firii disciplinelor filozofice. Şi atunci, dacă acesta este obiectul filozofiei culturii, sumar schiţat şi într-un fel pe care paginile următoare îl vor completa neîncetat, atunci se înţelege de ce studiul lui nu numai că este necesar, dar este indispensabil completării sistemului filozofic.

II. DOMENIUL FILOZOFIEI CULTURII
DEFINIŢIA CULTURII

Pentru a delimita mai bine obiectul propriu al filozofiei culturii, este necesar să tragem graniţele care o despart de acele discipline filozofice cu care ea poate fi uneori confundată. Căci, într-adevăr, viaţa culturală a omenirii se acoperă cu viaţa ei istorică, şi atunci ne putem pune întrebarea : nu cumva filozofia culturii nu este altceva decît o veche cunoştinţă a noastră, şi anume filozofia istoriei ?

Sub numele de filozofia istoriei s-au distins în cursul timpului două discipline deosebite. Există, mai întîi, o filozofie formală a istoriei, care îşi propune să stabilească scopul cercetării ştiinţifice în istorie şi metodele proprii pentru a atinge acest scop. În acest sens, s-au distins, ca emeriţi filozofi ai istoriei, savantul nostru Alexandru Xenopol, sau unii învăţaţi

germani lucrînd cam în aceeaşi vreme cu Xenopol, cum au fost Windelband şi Rickert. Este incontestabil că, înţeleasă în acest sens, teoria formală a istoriei este de un mare ajutor ştiinţei culturii, pentru că, după cum aţi putut-o întrevede şi în expunerea de pînă acum, ea ne ajută să delimităm domeniul de fapte asupra cărora ştiinţa culturii generalizează. Teoria formală a istoriei este aceea care ne spune că, în contrastul care împarte lumea obiectelor capabile de a fi cercetate ştiinţificeşte, domeniul nostru nu este al naturii, ci al faptelor unice, individuale şi raportate la o valoare care constituie regnul propriu-zis al culturii. Trebuie să observăm că, ajungînd la astfel de rezultat, filozofia istoriei este de un mare sprijin disciplinei cu care urmează să ne ocupăm noi.

Dar filozofia istoriei îşi mai pune o altă întrebare şi, răspunzînd la aceasta, ia forma specială a unei teorii materiale a istoriei, adică acea parte a complexului ei care îşi propune să studieze sensul devenirii istorice. Într-adevăr, în realizările ei cele mai de seamă, filozofia materială a istoriei s-a întrebat care este direcţia vieţii istorice şi a răspuns că această direcţie ar fi realizarea intenţiei providenţiale. Este soluţia pe care o dau problemei filozofii religioşi ai istoriei, un Augustin, un Bossuet. Alteori, direcţia istoriei a fost întrevăzută în realizarea libertăţii, care alcătuieşte, după Hegel, atributul de căpetenie al spiritului universal. Oricît de interesante ar fi astfel de încercări de a soluţiona problema materială a istoriei, este necesar să arătăm însă că adesea ţinta către care procesul istoriei este presupus că se îndreaptă este confundată cu un obiect al preferinţei personale : ţeluri subiective, înclinaţii proprii sînt generalizate pentru a face din ele însăşi finalitatea vieţii istorice. În acest fel însă, filozofia istoriei devine o întreprindere plină de primejdii. Iată de ce filozofia culturii, în forma pe care dorim a o reprezenta noi, se va abate de la scopurile pe care vechea filozofie materială a istoriei şi le propunea.

Există însă şi o altă disciplină cu care filozofia culturii ar putea fi confundată, şi este vorba ca şi în această direcţie să tragem linii de graniţă. Această disciplină este sociologia. Valorile culturale sînt valori sociale, în îndoitul înţeles că sînt dorite de societate, ca nişte ţinte proprii ale ei, şi că ele nu se pot dezvolta

decît în mediul social, pe baza condițiilor pe care societatea le oferă. În acest caz, filozofia culturii nu coincide oare cu însuși obiectul sociologiei ? La această întrebare iată ce s-ar putea răspunde. Sociologia poate fi concentrată în două feluri : mai întîi ca sistem al tuturor științelor sociale ; în al doilea rînd — și în cazul acesta ea primește numele de sociologie generală — ea își poate propune să generalizeze asupra rezultatelor pe care le oferă feluritele științe sociale speciale. Întrucît este o disciplină filozofică, sociologia există și se dezvoltă la un nivel de generalitate superior nivelului pe care în mod firesc științele speciale ale societății îl ocupă. Dar socialul asupra căruia generalizează sociologia poate fi înțeles drept una singură dintre valorile asupra cărora generalizează filozofia culturii. Sfera acesteia din urmă va fi atunci cu mult mai întinsă decît sfera celei dintîi. Este adevărat însă că oricare ar fi deosebirile care apar — considerînd întinderea și complexitatea lor — în măsura în care valorile se dezvoltă în ambianța socială, ajutorul sociologiei întru rezolvarea problemelor pe care filozofia culturii și le propune este de un mare folos și nu poate fi trecut cu vederea.



Considerațiile preliminare terminate, putem trece acum mai aproape de miezul lucrurilor, anunțînd de pe acum că două vor fi capitolele largi ale preocupărilor noastre. Folosind sugestia pe care filozofia istorică ne-a oferit-o, ne vom împărți și noi materia între o teorie formală și o teorie materială a culturii. Aceasta din urmă își va propune să studieze condițiile care fac posibilă întruparea valorilor culturale, mijloacele de care aceste operații se folosesc și idealurile care le conduc. Preocupările acestea ne vor reține însă mai tîrziu. Deocamdată trebuie să începem cu teoria formală a culturii, adică cu acea parte a studiului nostru care își va propune să lămurească ce este în mod general cultura. O noțiune nu devine însă limpede decît atunci cînd am despicat conținutul ei, cînd găsim notele care îl compun ; în al doilea rînd, atunci cînd identificăm sfera noțiunii ei, prin urmare cînd ne dăm seama care sînt obiectele cărora noțiunea respectivă le convine.

In ceea ce priveşte prima întrebare, iată care ar fi trăsăturile distinctive pe care o noţiune elaborată ştiinţificeşte trebuie neapărat să le reţină. Vom spune astfel că în conţinutul noţiunii de cultură intră, ca un prim element, ideea de voinţă culturală. Pentru a avea cultură, trebuie să manifestăm un anumit patetism al sufletului, în care putem distinge de îndată două elemente. Un element pur volitiv, o anumită încordare, o anumită energie morală. Nu se poate produce cultură decît în cazul cînd sufletul este stăpînit de o tensiune lăuntrică. Din acest punct de vedere, ceea ce se opune acestei prime condiţii a culturii este inerţia sufletului, indolenţa intelectuală şi morală. Dar pe lîngă acest element, pur volitiv, în voinţa culturală mai există un element, în acelaşi timp intelectual şi sentimental, care constă dintr-un postulat optimist, din credinţa că temele culturale ale omenirii nu sînt istovite, că omenirea mai are încă sarcini mari înaintea ei şi că sufletul omenesc stăpîneşte mijloacele de a se apropia de aceste ţeluri. Ceea ce se opune, ca un fenomen de patologie culturală, acestui al doilea element constitutiv al culturii este mai întîi automatismul, adică deprinderea de a trăi în cadrele vechi, de a reacţiona mecanic la problemele noi ale vieţii ; apoi este atitudinea pesimistă, care afirmă că omenirea nu posedă nici o ţintă demnă de a fi urmărită şi că sufletul omenesc este prea slab pentru a putea realiza ţintele pe care fantezia sa i le-ar propune.

Voinţa culturală este dirijată de o valoare culturală ca de o cauză finală şi urmăreşte întruparea acestei valori culturale într-un material. Întruparea valorii culturale este bunul cultural. Această realizare a valorii este însă, la rîndul ei, de două feluri. În mod general numim act cultural realizarea oricărei valori. Dar există un act cultural subiectiv şi unul obiectiv. Actul cultural subiectiv este acela prin care gîndesc un lucru ca intrînd în sfera unei valori. Cînd mă găsesc [1], de pildă, în faţa unei frumoase păduri, crescută pe coasta unui munte, pot să gîndesc această pădure ca un obiect estetic, o pot admira pentru frumuseţea ei şi în cazul acesta am introdus, prin gîndire, obiectul care îmi stă în faţă în sfera valorii estetice. Dar cînd, prin

[1] In textul de bază : gîndesc (n. ed.).

fapta mea, introduc efectiv obiectul în sfera valorii, întrupîndu-l într-un material, ca atunci cînd pictez un tablou, actul cultural devine obiectiv, producător de bunuri culturale.

Există între aceste două acte culturale comunicări profunde, pentru că cele mai de seamă obiecte care se oferă prețuirii omenești sînt tocmai rezultatele faptelor culturale obiective. În mult mai largă măsură admir operele artei decît pe acele ale naturii ; într-o măsură exclusivă mă las instruit de exemplul energiei morale omenești, al faptei morale. Oricare obiect din natură poate fi cugetat în sfera unei valori, dar mai cu seamă obiectele care sînt rezultatul silinței și ingeniozității omenești sînt acele care se oferă prețuirii mele, resubiectivării lor culturale. Sprijinul nu pornește, dealtfel, numai de la actele culturale obiective către cele subiective, dar și dimpotrivă. Un creator de cultură, un mare întreprinzător în finanțe sau în industrie, un om de știință, un artist, un erou moral, un bărbat politic lucrează pentru oameni, în vederea introducerii bunului pe care ei îl produc în sfera de prețuire a oamenilor și pentru a-i înălța pe aceștia. Dacă din conștiința producătorului de cultură ar lipsi reprezentarea mulțimii omenești, care așteaptă cuvîntul său și care este gata să-l urmeze, poate că producătorul de cultură n-ar mai găsi în sine energia necesară realizării. Actul cultural subiectiv și actul cultural obiectiv se condiționează, prin urmare, reciproc, și în această stare de lucruri avem justificarea filozofică a datoriei noastre de consumatori culturali. Nu oricine este înzestrat cu talentele necesare producerii de bunuri culturale sau, cel puțin, nu fiecare este dăruit cu predispozițiile necesare acelui gen de producție culturală pe care, cu mai mare drag, l-ar dori ca temă proprie a vieții lui. Oricine însă poate să-și dezvolte sufletul pînă la gradul în care devine capabil de a resimți bunurile culturii ca niște valori prețioase pentru viața sa. Consacrîndu-ne culturii, creăm cu toții ecoul necesar marii producții culturale, mediul moral care solicită și face posibilă producția culturală.

Voința culturală sub îndoitul aspect al elementului pur volitiv care o constituie și care constă din energie și productivitate lăuntrică ; credința optimistă în temele care neîncetat se pun omenirii ; valoarea care să orienteze această energie ; bunul

cultural în care se întrupează această valoare ; actul cultural subiectiv care să prețuiască bunurile culturale ; actul cultural obiectiv care să întrupeze valorile într-un material : iată elementele care constituiesc laolaltă conținutul noțiunii de cultură.

Dar noțiunea de cultură trebuie definită și în raport cu sfera sa. Care sînt oare unitățile individuale cărora noțiunea de cultură le convine ? Pentru a răspunde acestei întrebări trebuie să distingem între sfera valorilor și aceea a indivizilor concreți cu privire la care ea se poate aplica. În prima din aceste direcții, filozofia culturii distinge între o cultură parțială și una totală.[1] Cînd o societate sau un individ cultivă numai un gen de valori, vorbim atunci de o cultură parțială. Spunem, de pildă, că cineva are o frumoasă cultură artistică, ceea ce înseamnă că el este un ins capabil de a resimți anumite opere ale artei ca niște bunuri estetice, că sufletul său a dobîndit înclinația de a prețui, de a recunoaște frumosul artistic pe unde se găsește și de a-l simți ca atare. Spunem că cineva are o cultură economică sau științifică atunci cînd productivitatea sa lăuntrică s-a dezvoltat numai în legătură cu una din aceste valori. Ceea ce se numește cultură profesională este, în termenii proprii ai filozofiei culturii, o cultură parțială. Sensul însă, scopul pe care o filozofie a culturii îl poate recomanda, nu este o cultură parțială, ci este cultura totală, capacitatea de a trăi lumea aceasta sub toate aspectele ei, a o prețui în sensul tuturor valorilor pe care ea în mod virtual le închide. Această temă poate că nu va fi cu deplinătate atinsă nicicînd, dar totuși ea trebuie să ne plutească înainte ca un ideal care trebuie să conducă silința noastră culturală.

Să adăugăm că este absolut necesar să evităm confuzia care se face uneori între cultura totală a sufletului — ideal înalt și ultim al efortului cultural — și ceea ce se numește cultura generală. Prin acest din urmă termen se înțelege mai degrabă o mobilare a minții cu cunoștințe de tot felul, împrumutate tuturor domeniilor spiritului omenesc. Un om cu cultură generală ar fi, prin urmare, cineva care cunoaște în linii largi istoria omenirii, care are o oarecare idee despre marile opere universale ale literaturii, care nu nesocotește cu totul problemele biologiei și ale filozofiei naturii, care, în sfîrșit, știe ceva despre princi-

piile politicii. Cultura generală este o instrucţie mai mult sau mai puţin completă în legătură cu aspiraţiile noastre către valorile intelectuale şi care poate să nu ţină deloc seamă de celelalte ţinte ale vieţii omeneşti, cum este adîncirea morală, sau aceea estetică şi religioasă a sufletului. Cultura generală, bun indispensabil al omului, nu este deloc întreaga cultură.

Dar sfera noţiunii de cultură se poate preciza nu numai în legătură cu valorile la care această noţiune se referă, la suma sau la parţialitatea lor, dar şi la numărul indivizilor cărora ea se poate aplica, şi din acest punct de vedere avem iarăşi o dualitate remarcabilă : pe de o parte cultura individuală, iar pe de alta cultura socială, nume sub care trebuie să înţelegem cultura grupărilor sociale, începînd de la cele mai mici pînă la suma tuturor : umanitatea.

Acest punct de vedere poate fi conjugat cu cel dinainte, pentru a obţine, pe de o parte, o cultură a individului, parţială sau totală, şi o cultură a societăţii, parţială sau totală. Iată un exemplu interesant despre ceea ce se poate numi, de pildă, cultura parţială a societăţii. Aţi auzit desigur că în filozofia culturii se face o distincţie radicală între cultura propriu-zisă şi civilizaţie, precizîndu-se că în timp ce cultura ar fi o educare profundă a omului, civilizaţia n-ar fi decît o perfecţionare a mijloacelor şi condiţiilor exterioare ale vieţii lui. Din punctul de vedere al distincţiilor pe care le-am cîştigat chiar pînă acum, înţelegem însă că civilizaţia nu este, de fapt, decît o cultură definită prin sfera ei, o cultură socială parţială, din punctul de vedere al unei singure valori, şi anume din punctul de vedere al valorii tehnico-economice. O ţară în care admirăm civilizaţia este una care a produs numeroase bunuri tehnice şi economice; nişte fiinţe pe care le preţuim pentru civilizaţia lor sînt unele care ştiu să folosească viaţa într-o cît mai bună intenţie tehnică şi economică. Se spune că aceasta ar fi virtutea materială a popoarelor occidentale. Şi, într-adevăr, cine a călătorit sau a trăit mai multă vreme în Occident a admirat confortul pe care apuseanul ştie să şi-l amenajeze, condiţiile superioare de igienă şi de bună existenţă comodă, care organizează toată viaţa în interiorul său domestic şi chiar în spaţiul mai larg al oraşului şi al ţării în care trăieşte. Civilizaţia

ar fi deci o cultură afectată exclusiv ţintelor tehnico-economice, şi mărturisesc că nu înţeleg destul de bine atitudinea polemică faţă de civilizaţie pe care o afişează unii dintre gînditorii care disting între cultură şi civilizaţie. Civilizaţia nu este o entitate care s-ar opune culturii, este numai unul dintre aspectele ei. Nu trebuie să dorim distrugerea civilizaţiei pentru a obţine cultura ; trebuie cel mult să dorim completarea ei, iar cînd recunoaştem că într-un anumit mediu valorile civilizatorii propriu-zise au crescut, trebuie să ne întrebăm numai dacă cultivarea exclusivă a acestor ţinte este suficientă şi dacă nu cumva ea trebuie completată cu urmărirea celorlalte finalităţi culturale ale omenirii. Nu duşmănia în contra civilizaţiei trebuie să fie rezultatul pe care teoria filozofică a culturii îl îndreptăţeşte, ci dorinţa de a completa efortul omenesc cultural în cît mai multe direcţii, admiţînd însă că şi valoarea pe care civilizaţia şi-o propune este o valoare demnă a fi urmărită şi realizată, după cum sînt toate valorile care conduc silinţele creatoare ale omenirii.

III. IRAŢIONALITATEA VALORILOR CARACTERELE LOR DIFERENŢIALE

În consideraţiile anterioare ataşasem cuvîntului de valoare atribute felurite, vorbind despre valoarea religioasă, economică, estetică ş.a.m.d., aşa încît întrebarea la care ne oprisem era : care sînt valorile şi cum pot fi ele definite ? O definiţie se obţine prin clasificarea noţiunii de definit în sistemul ei natural, adică prin precizarea locului pe care această noţiune îl ocupă în raport cu categoria mai largă care o cuprinde *(genus proximum)* şi în raport cu trăsăturile diferenţiale care o deosebesc de celelalte noţiuni cu care se poate întruni în cuprinsul aceleiaşi clase largi *(diferentiae specificae)*.

În legătură cu aceste două coordonate, ar trebui să încercăm şi noi să definim valorile, pe care însă mai întîi trebuie să le enumerăm. Din capul locului şi rezervîndu-mi pentru mai tîrziu dreptul la alte dezvoltări complementare, trebuie să spunem că valorile culturale sînt în număr de şase : valoarea eco-

nomică, teoretică, etică, politică, estetică şi religioasă. V-am spus însă că definirea tuturor acestor valori se izbeşte de oarecare obstacole, pentru că cu greutate vom putea afla printre ele o valoare care să se constituie ca *genus proximum* al tuturor celorlalte. Încercarea însă a fost făcută şi, în decursul istoriei doctrinelor, întîmpinăm mai multe tentative de a ridica una dintre aceste valori la rangul unei clase supraordonate, pentru a defini restul celorlalte în legătură cu aceasta.

Aşa, pentru antichitate, valoarea supaordonată era valoarea teoretică : adevărul. Iată, de pildă, valoarea morală definită în legătură cu această valoare teoretică supraordonată. Pentru Socrate, care dă tonul întregii dezvoltări a problemei etice în antichitate, răul nu este decît ignoranţă, iar binele este cunoştinţă : o încercare foarte instructivă deci de a face să derive valoarea morală din valoarea teoretică sau intelectuală. Dar nu numai binele era considerat în antichitate ca o dependenţă a adevărului ; acelaşi loc era rezervat şi frumosului. Este astfel renumit pasajul din *Poetica* lui Aristotel unde, comparînd poezia cu istoria, filozoful recunoaşte că cea dintîi este mai adevărată şi, prin urmare, mai preţioasă decît cea din urmă, căci pe cîtă vreme istoria nu înfăţişează decît lucrurile aşa cum s-au întîmplat, poezia ni le înfăţişează aşa cum ele ar fi trebuit să se întîmple. Poezia dezgrădinează deci, de sub întîmplătorul şi accidentatul realităţii, caracterul ei esenţial şi necesar, şi ceea ce alcătuieşte rezultatul poeziei, adică frumosul, nu este decît un adevăr mai profund, relativ la natura lucrurilor. Iată, prin urmare, nişte încercări de a defini valorile prin subordonarea lor la una dintre ele, constituită ca *genus proximum* al tuturor celorlalte.

Uneori s-a încercat însă a constitui şi alte valori ca *genus proximum* al celorlalte, de pildă valoarea morală. Circulă şi astăzi vorba despre frumosul care înnobilează, iar această vedere, atît de răspîndită încît nu este nevoie s-o legăm de numele unui gînditor anumit, ce este ea oare decît rezultatul credinţei că una dintre valori, şi anume valoarea estetică, poate fi definită prin dependenţa ei de o altă valoare ? Dar însuşi adevărul altădată a fost definit prin subordonarea lui faţă de valoa-

rea morală. Este celebră, în această privință, vorba filozofului german Fichte, care afirma odată că filozofia pentru care optează cineva atîrnă de felul caracterului său. Această vorbă a pronunțat-o Fichte cu ocazia confruntării a două doctrine care s-au dezbătut în sufletele gînditorilor de la sfîrșitul veacului al XVIII-lea și la începutul veacului al XIX-lea. Aceste doctrine erau dogmatismul și idealismul : cel dintîi, în latura lui practică, fiind — cum observă Fichte — un fel de glorificare a pasivității, și celălalt corespunzînd, dimpotrivă, acelei înclinări active a omului, capabile să transforme realitatea universului. Dacă te vei decide pentru dogmatism, te vei decide și pentru morala sclavă a pasivității, dacă, dimpotrivă, hotărîrea te va purta către idealism, vei subscrie, în același timp, pentru o morală nobilă, activă, vitejească, iar motivul cel mai adînc al optării între aceste două sisteme îl face Fichte să coincidă cu noblețea caracterului personal. Iată deci o nouă încercare de a subordona una din valori, valoarea teoretică, unei alte valori și anume valorii morale.

Astfel de încercări nu mai pot fi însă primite astăzi. Cugetarea modernă a întrecut tendința de a defini toate valorile în dependență de una din ele, constituită ca o clasă supraordonată. Iată ce se poate spune în ceea ce privește raportarea valorii morale la valoarea teoretică. Înarmați cu o disciplină psihologică ceva mai adîncă, noi nu mai putem crede astăzi că este suficientă cunoștința răului pentru ca răul să fie înlăturat și sufletul să fie îndrumat pe calea virtuții. Predica morală se pare că nu ameliorează sufletește pe nimeni. Exemplul poate face cu mai mulți sorți de izbîndă acest lucru, căci el e un factor sugestiv cu un rol mult mai hotărîtor în orientarea voinței. Mai mult chiar decît exemplul, deprinderea morală este o altă cale pe care pedagogia și etica modernă o recomandă cu insistență, atrăgînd atenția, în același timp, asupra slăbiciunii, dacă nu a nulității mijloacelor pur intelectuale. Nu numai că cunoștința răului nu elimină posibilitatea de a greși, dar aș spune mai degrabă că cunoștința răului condiționează fapta rea. O faptă nu este rea decît atunci cînd acel ce o execută are deplină cunoștință că ceea ce face are acest caracter. Dacă delicventului moral de toate categoriile i-ar lipsi cunoștința despre răutatea faptei pe

care e pe cale s-o execute, atunci fapta sa n-ar mai fi imorală, fapta sa ar fi cel mult amorală, adică ar fi făcută fără nici un fel de considerație față de categoriile și distincțiile morale. Pentru ca fapta să fie imorală și, ca atare, reprobabilă, se cere neapărat cunoștința răului, căci altfel acțiunea sa ar ieși din sfera în care judecățile noastre etice sînt încă posibile. Iată deci cum vechea aserțiune a lui Socrate este astăzi întrecută și cît de greșită în fundamentul ei ni se pare în același timp.

Este adevărat însă că frumosul este adevăr, așa cum socoteau anticii și cum socoteau încă și unii esteticieni ai timpurilor mai noi ? Această afirmație a fost adînc revizuită de către estetica modernă. Intelectualismul estetic a fost în numeroase rînduri prezentat mai degrabă ca o falsificare a caracterului estetic. În sfîrșit, frumosul se spune că nu trebuie să fie preocupat nici de tendința morală, deși prin natura lui adîncă și intrinsecă el înnobilează ființa omenească. Frumosul este însă compromis atunci cînd i se asociază o tendință morală afișată. Opera de artă devenind edificatoare, ne silește să-i recunoaștem însușiri pe care norma interioară a valorii estetice nu le urmărește nicidecum.

Este de prisos a spune apoi cît de mult s-ar găsi împiedicată în drumul ei desfășurarea liberă a cercetării adevărului, dacă acesta s-ar asocia necontenit cu o tendință morală. Într-o concepție generală despre lume și viață distingem, pe lîngă o latură teoretică, o latură practică de îndrumare în viață. Dar dacă, în direcția consecințelor practice, o concepție despre lume și viață se poate asocia cu o tendință morală, aceasta nu are ce căuta în acea parte a cercetării care nu este stăpînită decît de intenția de a cunoaște adevărul. În scurt, toate încercările mai vechi de a defini una din valori prin raportarea la o altă valoare, constituită ca *genus proximum* a tuturor, au primit critica modernilor.

Se poate spune că valorile n-au alt *genus proximum* decît totalitatea lor. Aceasta înseamnă că lumea valorilor este o lume originală. Este originală mai întîi pentru că, privită ca întreg, nu poate fi înțeleasă prin dependență de vreuna din categoriile realității. Lumea valorilor este o lume de sensuri, deosebită cu desăvîrșire de lumea obiectelor fizice, de care sîntem înconjurați. Apoi, întrucît e cu neputință de a ridica pe una din ele

la rangul unei clase mai largi, prin raport cu care celelalte să fie definite, spunem că fiecare valoare are o finalitate intrinsecă, ceea ce echivalează cu a spune că valorile sînt ireductibile, neputînd fi raportate la o categorie mai largă. În esenţa ei, valoarea e ceva nedefinibil, ceea ce echivalează mai departe cu a spune că natura valorii este iraţională. Exerciţiul normal al raţiunii constă, în adevăr, a reduce necunoscutul la cunoscut. Dar în măsura în care întreprinderea aceasta nu izbuteşte pentru cazul valorilor, spunem că ele sînt iraţionale. Există, fără îndoială, un fond de iraţionalitate în valori.

Cînd fac însă astfel de afirmaţii, mă aşez mai degrabă din punctul de vedere al unei culturi deplin dezvoltate. Schimbînd însă perspectiva, nu se poate oare pune întrebarea dacă valorile, care nu au reductibilitate logică, posedă totuşi o reductibilitate genetică ? Dacă logiceşte nu pot deriva pe una din valori dintr-alta, nu cumva istoriceşte această derivaţie e cu putinţă ? Ştiinţa a afirmat de multe ori o astfel de împrejurare. S-a spus, de pildă, că cel puţin unele dintre formele artei primitive s-au dezvoltat treptat din viaţa religioasă. Ştiinţa, la rîndul ei, nu este şi ea un bun dezvoltat din acele încercări de explicare a lumii care, în cadrul larg al mentalităţii magice a popoarelor primitive, avea un caracter religios ? Nu există, prin urmare, posibilitatea derivării genetice a unei valori de altă valoare dacă este exclusă putinţa unei subordonări logice a lor ?

Adevărul este că în problema estetică încercările de a face să derive valoarea respectivă din altă valoare, cum ar fi, de pildă, valoarea religioasă, sînt frecvente în ştiinţa artei. Dar esteticienii sînt aduşi în cele din urmă să observe că astfel de explicaţii genetice nu istovesc şi ultimul fond al lucrurilor. Cu alte cuvinte, ancheta împinsă în trecut, pînă la cauzele cele mai îndepărtate, pune pe cercetător în faţa unui factor ireductibil, care în împrejurarea valorii estetice ar fi instinctul artistic al omului, adică trebuinţa de a prelucra materia, pentru a obţine priveliştea plăcută a combinării ingenioase a unor calităţi sensibile. Dincolo de toate motivele eteronomice ale activităţii artistice, foarte mulţi esteticieni regăsesc deci un instinct au-

tonom, care coincide cu însăşi raţionarea de a exista, cea mai elementară şi ireductibilă a activităţii artistice. Astfel, încercarea de a face să derive o valoare dintr-alta pe cale genetică este cu totul problematică prin metoda şi rezultatele ei. Dar chiar dacă n-ar fi atît de problematică, dacă ideea de a face să decurgă o valoare dintr-alta ar izbuti în chip deplin, n-ar însemna nicidecum că reductibilitatea genetică suprimă ireductibilitatea logică. Pentru a înţelege acest lucru, putem să ne referim la un exemplu analogic. Sînt multe persoane care încearcă de a lămuri sensul unui cuvînt, raportîndu-se la originea lui, prin urmare persoane care vor să convingă pe unii din semenii lor că, numindu-i „imbecili", nu-i insultă, ci vor să spună numai că sînt slabi de constituţie, deoarece acesta era sensul primitiv al cuvîntului în limba latină. Dar astfel de încercări sînt cu desăvîrşire absurde, dacă nu şi umoristice. Procesul semantic nu se dezvoltă paralel şi nu se acoperă cu procesul etimologic. „Imbecil" poate foarte bine să rezulte din vechiul cuvînt latinesc care înseamnă „slăbănog". Astăzi însă el înseamnă cu totul altceva, încît, fără nici un motiv mai temeinic, binevoitorii care ar adresa această caracterizare semenilor lor, ar vrea să-i convingă că ei dovedesc numai interes pentru starea sănătăţii acestora. Aşadar, după cum nu se poate găsi în procesul etimologic prin care cuvîntul a luat forma de azi justificarea divergenţei semantice cu originea sa, tot astfel nu putem, la lumina derivării genetice a unei valori dintr-o alta, să găsim un motiv pentru subordonarea lor logică. Sînt aci două procese deosebite care nu se acoperă, n-au de-a face unul cu altul. Se poate foarte bine ca o valoare să derive dintr-alta şi cu toate acestea astăzi, la punctul în care cultura omenească a ajuns, ele să nu poată exista în raporturi de subordonare sau de supraordonare.

Ireductibilitatea valorilor a fost stabilită de către Immanuel Kant. Aşezîndu-se într-o manifestă contradicţie cu întreaga filozofie anterioară, care mai în toate încercările ei de seamă avea tendinţa de a ridica la rangul unei valori supraordonate valoarea teoretică, pentru ca prin raportare la ea să definească

atît binele cît și frumosul, Kant arată că aceste trei manifestări ale sufletului omenesc producător de cultură — adevărul, binele, frumosul — rezultă din trei energii speciale ale spiritului uman : adevărul — din ceea ce el numește rațiunea pură ; binele — din rațiunea practică și frumosul — din sentiment. Sînt aci trei categorii specifice ale sufletului, care n-au comunicări între ele și care garantează și îndrumează niște valori ireductibile. Dacă, prin urmare, încercarea de a defini valoarea prin *genus proximum* rămîne, mai cu seamă după Kant, o întreprindere cu neputință a fi dusă pînă la capăt și care ne pune în fața acelui caracter adînc irațional al oricărei valori, ele pot fi cu ușurință definite prin însușirile caracteristice pentru fiecare din ele, adică prin ceea ce alcătuiește diferențele lor specifice. Care sînt deci diferențele specifice ale fiecăreia dintre cele șase valori enumerate ? Am definit, încă din prima prelegere a acestui curs, valoarea drept obiectul unei dorinți, al unei aspirații a sufletului. Trebuie deci văzut care sînt aspirațiile sufletești satisfăcute cu ocazia întrupării fiecăreia dintre aceste valori. Atunci cînd vom fi făcut acest lucru, vom fi pus, în același timp, în lumină caracterul diferențial al tuturor valorilor.

Scurt spus — și pentru a reveni cu mai ample detalii în cursul dezvoltărilor ulterioare — se poate de pe acum preciza că valoarea economică se înrădăcinează în nevoia de întreținere a vieții. Valoarea teoretică se dezvoltă, la rîndul ei, din nevoia de a organiza experiența. Cîtă vreme nu introducem în experiența noastră liniile unei sistematizări științifice, ea nu este altceva decît un haos vibrant de impresii. Pentru a nu ne pierde în acest haos, e necesar să-l organizăm, și acestei trebuințe îi corespunde valoarea teoretică. Există însă în sufletul omenesc și o altă năzuință, aceea căreia îi răspunde valoarea etică, și aceasta este iubirea. Orice morală se înrădăcinează în nevoia de a iubi, de a simpatiza cu semenul, de a adora pe cei mai puternici, de a te bucura de înflorirea vieții celei mai umile de lîngă tine. Iubirea, în accepțiunea cea mai largă, este trebuința sufletească căreia îi răspunde valoarea etică. Dar întrucît trăim totdeauna în comunități omenești există în sufletul uman și aspirația de a organiza relațiile dintre membrii aceleiași comu-

nităţi, aspiraţie căreia îi răspunde valoarea politică. Constrîns la atîtea obligaţii sociale şi la disciplina severă a minţii care gîndeşte ştiinţific, omul are apoi nevoie să elibereze puterea de fantezie şi de sentiment a sufletului său, şi ceea ce răspunde acestei trebuinţe este valoarea estetică. În sfîrşit, omul nu poate rămîne fără înţelegere pentru întregul lumii în care există, şi contactul său cu acest întreg, sentimentul relaţiilor cu care se ţine prin rădăcini multiple de întreaga fiinţă a universului, este nevoia căreia îi răspunde valoarea religioasă.

Toate aceste valori, întrupîndu-se, dau naştere pe rînd : utilului, bunul cultural care înseamnă realizarea valorii economice ; adevărului, în care se întrupează valoarea teoretică ; binelui, în care se concretizează valoarea etică ; ordinii sociale în care dobîndeşte fiinţa valoarea politică ; frumosului, în care ia formă valoarea estetică ; sfinţeniei, în care cuprindem valoarea religioasă. Cînd ne găsim în faţa unuia dintre aceste bunuri culturale şi cînd îl cugetăm ca bun cultural, prin urmare ca un obiect care intră în sfera unei valori, atunci acest act cultural, pe care l-am numit subiectiv, se întovărăşeşte cu un sentiment specific, care în cazul valorii economice este sentimentul utilităţii ; sentimentul adevărului, pentru valoarea teoretică ; sentimentul binelui, al frumosului şi al divinului, pentru celelalte valori pe rînd. Aceste sentimente nu vibrează numai în sufletul consumatorului de cultură, ca un semn că actul cultural subiectiv s-a perfectat, dar funcţionează, ca o putere regulativă, şi în sufletul creatorului de cultură : sentimentul frumosului îl inspiră şi îl conduce pe artist ; sfinţenia îl luminează şi îl mînă pe sfînt. Acestea sînt sentimentele care alcătuiesc oarecum atmosfera în cuprinsul căreia viaţa creatorilor de cultură se dezvoltă. Dar toate aceste valori pot fi ele în întregime cuprinse de un suflet omenesc ? Nu cumva sînt ele contradictorii ? Nu există un conflict al valorilor în sufletul individual şi în cuprinsul mai larg al culturii sociale ? Sau, dimpotrivă, există posibilitatea de a aplana conflictul latent al valorilor, de a obţine sinteza şi armonia lor ? Iată două întrebări neliniştitoare, la care vom încerca acuma să răspundem.

IV. FOLOSUL ŞI PRIMEJDIA DIFERENŢIERII VALORILOR CRIZA CULTURII MODERNE

Incercînd să definim valorile, am ajuns la rezultatul că valorile au un caracter iraţional, deoarece ele sînt rebele unei definiţii complete, întrucît nici una dintre ele nu se poate constitui ca *genus proximum* al celorlalte. Valorile au încă un caracter diferenţial şi, la sfîrşitul capitolului trecut, arătasem într-o schiţă fugară care sînt, pentru fiecare dintre valori, aceste caractere diferenţiale. Ideea ireductibilităţii valorilor, adică a imposibilităţii de a defini pe una din ele prin alta, este un cîştig al culturii noastre.

Nu totdeauna a fost însă aşa. În trecut, fie valoarea teoretică, fie valoarea morală era ridicată la rangul unei clase supraordonate, în raport cu care celelalte erau definite. Ideea că valorile sînt reductibile, că ele pot să fie derivate dintr-una din ele, conducea însă, în veacurile trecute, la intoleranţă pentru purtătorii altor valori, o intoleranţă care s-a cristalizat, rînd pe rînd, în trei tipuri omeneşti, a căror amintire poate să pună bine în lumină însuşirea acestor vremuri depăşite.

Iată, mai întîi, antichitatea, care ocupă, fără îndoială punctul de vedere al omului teoretic. Tot ceea ce reprezenta o veleitate de neatîrnare faţă de această poziţie primeşte veştejirea grecului. Este interesant de amintit, în această ordine de idei, termenul grecesc de *banausos*, denumind pe omul orientat către cîştig, către folosirea tehnică şi economică a vieţii. În portretul moral al *banausos*-ului, grecul nu făcea decît să deprecieze un tip omenesc care nu se aşeza din punctul exclusiv de vedere al omului teoretic, eroul şi reprezentantul prin excelenţă al acestei epoci istorice. Cînd în evul mediu valoarea religioasă dobîndeşte supremaţia, omul cu veleitate ştiinţifică, acela care căuta adevărul pentru adevăr, devine *eretic*. În sfîrşit, în vremea noastră trebuie amintită încercarea de a ridica la rangul unei norme supraordonate, în raport cu care sînt preţuite celelalte valori, valoarea estetică. În numele valorii estetice, concepută ca o ţintă supremă a tuturor sforţărilor culturale, pictează Nietzsche portretul polemic al *filistinului* cultural, al omului incapabil să realizeze în sine toate intenţiile profunde ale valorii estetice.

Iată cum şi în trecutul mai îndepărtat al omenirii şi mai aproape de noi, în această prezentare nefavorabilă a indivizilor care trăiesc din punctul de vedere al unei alte valori decît aceea pe care aceste vremi o postulau ca esenţială şi primordială, se dovedeşte ce cîştig însemnat este părerea despre ireductibilitatea valorilor. Diferenţierea modernă a valorilor constituie un rezultat fericit în foarte multe direcţii.

Mai întîi, diferenţierea modernă a valorilor este o condiţie esenţială a progresului cultural, pentru că, în adevăr, întruparea valorilor în bunuri culturale cere folosirea unei sume de mijloace tehnice foarte complicate. Producerea de bunuri culturale reclamă apoi o adaptare perfectă a mijloacelor la scopul urmărit. Dar scopul nu devine el însuşi clar, pentru ca adaptarea mijloacelor să devină în consecinţă mai uşoară, decît atunci cînd el este gîndit ca bine diferenţiat. Astfel, cîtă vreme ştiinţa nu era deplin conştientă de scopurile pe care trebuia să le urmărească, atîta vreme cît cercetarea teoretică nu ajunsese la conştiinţa autonomiei ei, metodele esenţiale ale ştiinţei n-au putut să fie găsite. Numai odată cu diferenţierea valorii ştiinţifice de valoarea religioasă, care mai înainte o comanda, metoda cea mai proprie scopurilor pe care ştiinţa le urmăreşte, metoda inductivă, a putut să apară. Lucrul ştiţi că s-a întîmplat odată cu filozoful englez Bacon de Verulam, care marchează şi momentul eliberării definitive a mentalităţii ştiinţifice. Dar conştiinţa despre ireductibilitatea valorilor solicită nu numai progresul cultural, dar şi creşterea libertăţii individuale. Persecuţia omului pur teoretic în evul mediu, dar şi ceva mai tîrziu, era o consecinţă a subordonării valorii teoretice la valoarea religioasă, în forma ei complexă religios-politică. Mai tîrziu însă, poate că tocmai purtătorii valorilor religioase au găsit o împiedicare a deplinei lor dezvoltări în societăţile moderne. De fiecare dată, cîtă vreme oamenii nu se pătrunseseră bine de ideea diferenţierii valorilor şi de caracterul autonom, ireductibil, al fiecărei dintre ele, libertatea individuală şi posibilitatea de dezvoltare a personalităţii către ţintele care îi sînt proprii constituia un drum greu de străbătut. În sfîrşit, conştiinţa autonomiei valorilor este, în acelaşi timp, şi o condiţie a sporirii toleranţei generale. Cel care stă din punctul de vedere al unei anumite va-

lori, dar cu deplină conştiinţă a condiţiei autonome a tuturor valorilor, nu priveşte cu intoleranţă la acela care lucrează alături de el pentru promovarea altei valori. El ştie că fiecare dintre lucrătorii culturii sînt conduşi în fapta lor de o anumită valoare şi, după cum el doreşte ca, în realizarea acestor valori, libertatea să-i fie garantată, tot astfel el se arată respectuos pentru valoarea deosebită pe care o reprezintă semenul său. Iată în cîte feluri conştiinţa ireductibilităţii valorilor înseamnă o condiţie fericită pentru progresul cultural, pentru eliberarea omului şi pentru răspîndirea toleranţei generale.

Dar dacă atîtea avantaje sînt legate de acest cîştig modern, care este conştiinţa autonomiei valorilor, aceeaşi împrejurare a fost uneori învinovăţită de a fi dat naştere unor consecinţe dintre cele mai grave. S-a spus anume că diferenţierea valorilor este pricina esenţială a ceea ce s-a numit criza culturii moderne. Ce este această criză a culturii moderne ? Este oare vremea noastră roasă de un rău adînc ? Suferim, fără a şti, de vreo boală grea ? Este ceva primejdios care se desfăşoară în jurul nostru şi în noi, în timp ce noi înşine continuăm să ne bucurăm, ca şi oamenii de altădată, de bunurile vieţii, de frumuseţile naturii, de farmecele artei ? Din multe părţi sîntem asiguraţi că vremea noastră trece printr-o criză gravă, că, fără a o şti chiar, sîntem cu toţii bolnavi de un rău tainic şi că doctorii spirituali ai omenirii trebuie să vegheze la căpătîiul acestui uriaş bolnav care este omenirea cultă de astăzi. Ce se înţelege însă prin criza culturii moderne ? Care sînt elementele acestei crize ?

Se spune, mai întîi, că prin această diferenţiere modernă a valorilor, ale cărei multiple avantaje le-am expus mai înainte, a rezultat o imposibilitate pentru purtătorii valorilor respective de a mai îmbrăţişa punctul de vedere al totalităţii vieţii. Întrucît diferenţierea modernă a valorilor îmi rezervă o existenţă afectată uneia singure dintre aceste valori, postulată ca ţintă a vieţii mele, atunci fireşte că privirea mea nu mai poate să îmbrăţişeze totalitatea valorilor şi că, din această pricină, ar rezulta un fel de schingiuire, un fel de înjumătăţire a omului modern. O astfel de observaţie nu este cu totul nejustificată. Nu întîlnim oare în viaţă, de atîtea ori, savanţi cu mintea cea mai bogată şi împodobită cu cele mai întinse cunoştinţe, posedînd

o claritate și o ascuțime a minții capabilă să străbată în negura necunoscutului, oameni de metodă și de finețe intelectuală, care însă în lucrurile artei, de pildă, se dovedesc a fi tot atît de naivi, sau se dovedesc a fi mișcați de lucruri artistice de un prost-gust, cum nu este deloc în concordanță cu demnitatea lor intelectuală ? Nu se întîmplă apoi alteori ca purtători ai valorilor politice, oameni care se găsesc la cîrma treburilor publice sau ale instituțiilor în care s-au încorporat valorile politice, să aibă o mare lipsă de înțelegere pentru viața și opera unui savant sau a unui artist ? Astfel de împrejurări nu sînt decît o consecință a acelei diferențieri moderne a valorilor, care îi îngăduie fiecărui ins să trăiască în mod exclusiv în sfera valorii sale proprii și predilecte.

Se spune apoi că diferențierea modernă a valorilor a suprimat centrul culturii noastre. Cultura noastră nu mai este centrată, deoarece tendința omului modern de cultură este să tindă către periferie, să ocupe punctul de vedere particular al uneia singure dintre valori, și anume al aceleia pe baza căreia el și-a organizat specialitatea sa. Această stare de lucruri produce o dispersiune care dă un caracter haotic întregii noastre vieți. Dar din lipsa acestui centru de organizare în interiorul culturii moderne mai rezultă ceva grav pentru sentimentul intim al purtătorului modern de valori culturale. Negăsindu-se centrat, grupat către un miez semnificativ al lucrurilor, omul modern de cultură, ni se spune, trăiește într-un penibil sentiment de vid lăuntric. Neavînd o temă esențială a epocii, pentru care să trăiască și chiar să moară, omul modern de cultură simte o mare pustietate lăuntrică. Consecințele diferențierii moderne a valorilor ar deveni în cazul acesta încă și mai grave.

Dar consecințele devastatoare care sînt presupuse a rezulta din diferențierea modernă a valorilor nu se întind numai asupra destinului individual al omului modern, dar, în același timp, asupra sorții întregii societăți. Nefiind grupată către un centru, neavînd o structură lăuntrică, susținută de un factor de unificare, societatea se dezorganizează. În planul întîi al importanței culturale încetează să mai figureze societatea cu interesele și aspirațiile ei și apare individul, ca purtător al valorilor culturale diferențiate. Individualismul modern care a putut să se

dezvolte la umbra diferențierii valorilor este răspunzător de dezorganizarea care amenință societățile moderne.

Iată cum diferențierea modernă a valorilor n-a fost numai o condiție a unor avantaje culturale, dar a fost — sau cel puțin lucrul a fost uneori astfel prezentat — o condiție a multora dintre relele de care umanitatea modernă ar suferi. Și atunci, doctorii spirituali au propus reîntoarcerea la formele unei culturi centrate. Încă din primele decenii ale veacului trecut, Auguste Comte, întemeietorul pozitivismului, deosebea între epoci organice și epoci de criză ale omenirii. O astfel de epocă de criză ar fi tocmai vremea în care trăim noi, și sentimentul de insuficiență pe care cu toții îl resimțim astăzi s-ar datora, pe de o parte, distrugerii vechilor instituții, iar pe de altă parte, creșterii excesive a spiritului de critică. Remediul la acest rău, Comte — deschizînd în această privință un drum parcurs în urmă de mulți alții — îl propune în forma reunificării societății sub un nou principiu de autoritate, pe care el îl face să coincidă cu conduita științifică în fața vieții. Reorganizarea societății pe baza științei și consimțămîntul la știință, ca un principiu de autoritate, capabil să remedieze relele critice moderne, este leacul pe care Auguste Comte îl propune omenirii.

Chiar Auguste Comte avea însă ocazia, comparînd vremea noastră cu evul mediu, să observe că această din urmă epocă a omenirii a fost cu adevărat organică și că idealul nostru actual trebuie să fie reinstaurarea unui nou ev mediu, în care însă principiul de autoritate să nu-l mai dețină, ca în trecut, biserica, ci să-l dețină știința și instituțiile ei. Cuvîntul despre un nou ev mediu ca țintă propusă sforțărilor culturale moderne datează, prin urmare, de la Auguste Comte. El a reapărut acum în urmă la alți filozofi ai culturii, cum este, de pildă, rusul Berdiaev și o serie întreagă de francezi, precum Jacques Maritain sau H. Massis, care cu toții propun și prevestesc un nou ev mediu, nu însă organizat în jurul valorii științifice, așa cum voia Auguste Comte, ci întocmai ca în evul mediu, în jurul valorii religioase.

Este însă posibil un astfel de lucru ? Este posibil oare să reurcăm șirul anilor și să reinstaurăm formele de cultură ale evului mediu ? Este posibil acest lucru, dacă l-am găsi, să presupunem, just și demn de a fi dorit ? Mi se pare că

nu. Ceea ce alcătuieşte însuşirea esenţială a desfăşurării istorice este ireversibilitatea ei. Descoperim aci un nou punct în care istoria, ca domeniu al vieţii culturale, se deosebeşte de domeniul naturii. Procesele naturii fizice sînt reversibile : o energie mecanică se poate transforma într-o energie electrică şi energia electrică se poate transforma din nou în energie mecanică. Procesele istoriei nu sînt însă reversibile, pentru că în viaţa istorică domină principiul întregii vieţi sufleteşti, principiul progresului spiritual continuu. Viaţa istorică a omenirii înseamnă o însumare continuă de valori, încît drumul înapoi nu s-ar putea face decît cu degajarea imposibilă de valorile pe care omenirea în cursul dezvoltării ei le-a însumat. O întoarcere peste secole, înapoi, în evul mediu, este chiar pentru aceste motive teoretice un lucru cu neputinţă. Dar este poate aci o aspiraţie greşită şi pentru anumite motive practice. Este adevărat oare că vremea noastră este într-atît de rea, într-atît de bolnavă, încît trebuie cu orice preţ să înlocuim ţintele ei şi să schimbăm drumurile pe care ea le cutreieră ? Nu are vremea noastră nici o temă originală şi este îndreptăţită oare acea criză de inafectivitate, acel sentiment al vidului lăuntric, pe care declară a-l resimţi cîţiva dintre reprezentanţii culturii moderne ? Dar oare însăşi diferenţierea modernă a valorilor nu este ea pusă în slujba unei teme originale de cultură ?

La această întrebare cred că trebuie să răspundem cu o conştiinţă de mîndrie a timpului în care trăim. Căci această diferenţiere a valorilor, care permite creşterea, multiplicarea şi diferenţierea mijloacelor noastre intelectuale, morale, estetice, poate are ţinta de a împinge mai departe stăpînirea omului asupra naturii şi creşterea necontenită a spiritului său. Poate abia acum creatura, ajunsă la o sporită conştiinţă de sine, tinde să se transforme în creator. Un vis prometeic inspiră pe omul modern de cultură, iar această temă esenţială şi prin excelenţă patetică a vremii noastre nu poate fi servită altfel decît pe căile diferenţierii valorilor.

Dar oare omul care trăieşte şi creează din punctul de vedere al uneia singure dintre valori nu poate să reflecte în sine totalitatea vieţii ? Este el condamnat veşnic să nu trăiască

decît în orizontul mărginit al specialității lui ? Nu cumva, dimpotrivă, există posibilitatea ca pe înseși căile diferențierii sale el să recîștige punctul de vedere al totalității vieții ? Nu este, cu alte cuvinte, posibil ca un artist, adîncind înseși formele artistice ale vieții, să străbată către orizontul larg în care se desenează linia totală și pură a cosmosului ? Nu este cu putință ca din însăși adîncirea problemelor morale, politice, științifice sau economice, omul să pătrundă către viziunea întregului și să fie astfel mîntuit de soarta acelei schingiuiri, care cu bună dreptate s-a observat în legătură cu atîția reprezentanți ai specialităților moderne ? Nu e cu putință ca cel mai umil personaj, așezat în cel mai modest loc, adîncind înseși condițiile vieții și lucrului său să simtă că, de la punctul specialității sale, a străbătut, prin numeroase osteneli lăuntrice, dincolo, la antipodul specialității, la punctul din care să poată privi întregul lumii ? Iată cîteva întrebări care merită, în adevăr, să fie puse.

V. STRUCTURA SUFLETEASCĂ

În dezvoltările de mai înainte, pornind de la constatarea că în epoca noastră valorile sînt diferențiate, am încercat să punem în lumină mai întîi avantajele acestei diferențieri, recunoscînd în această împrejurare o condiție a progresului cultural, a libertății individuale și a toleranței sociale. Trecînd la examenul dezavantajelor care au fost recunoscute în împrejurarea diferențierii moderne a valorilor, am arătat că acest proces a fost învinovățit că a produs o dezorganizare a societății, a încărcat conștiința omului modern cu sentimentul deprimant al lipsei unei teme centrale de viață și că, trăind în punctul de vedere al valorilor diferențiate, omul nu mai poate recîștiga sentimentul de totalitate în fața vieții, ceea ce ar echivala cu o diminuare a sa.

În aceeași ordine de idei, arătam însă că vremea noastră nu mai poate face calea întoarsă, că diferențierea valorilor este un cîștig modern, asupra căruia nu se mai poate reveni, că ea este condiția esențială a acelei teme „prometeice", de cucerire cît mai întinsă a naturii și spiritului, pe care omul modern

şi-a propus-o, dar că există poate, în condiţiile psihologiei individuale, posibilitatea ca, din însuşi punctul de vedere al unei valori diferenţiate, omul să recucerească perspectiva totalităţii. Posibilitatea teoretică a acestei situaţii dorim s-o înfăţişăm acum.

Dar pentru a înţelege bine care sînt datele psihologiei, care fac posibilă o astfel de cuprindere totală a vieţii, pornind de la punctul de vedere al unei valori diferenţiate, trebuie să ne ducem cu mintea înapoi la acea psihologie mai veche, împotriva căreia ştiinţa nouă — ale cărei rezultate le vom folosi aci — a reacţionat cu putere. Acea psihologie mai veche la care mă gîndesc acum este aşa-numita psihologie atomistă şi asociaţionistă. Care era postulatul ei de bază ? Era ideea că sufletul este o colecţie de stări elementare, din combinarea cărora pot rezulta stările sufleteşti mai complexe. Această psihologie îşi merită deci numele de atomistă, întrucît admitea existenţa unui fel de atomi sufleteşti, a unor elemente simple, ireductibile, analoge atomilor, din asociaţia cărora cercetarea de altădată încearcă să reconstituie întregul, unitar şi complex, al vieţii sufleteşti. De fapt, procedîndu-se astfel nu se făcea altceva decît să se dea o aplicaţie nouă vechii metode, introdusă în filozofia modernă de către Descartes şi după care sarcina ştiinţei era a găsi mai întîi prin analiză elementele simple din care un domeniu al realităţii se compune şi apoi, prin metoda sintetică, să se reconstituie realitatea în întreaga ei bogăţie şi variaţie.

Cu timpul s-a remarcat insuficienţa acestei metode. S-a observat anume că în viaţa sufletească nu avem de-a face numai cu asociaţii de elemente, că suma aritmetică a elementelor nu reconstituie întregul complex al stărilor sufleteşti mai evoluate ; cu alte cuvinte, că, peste elementele care intră în combinarea acelor stări, avem un plus care înseamnă o îmbogăţire adusă de spontaneitatea sufletului elementelor venite din exterior. Iată cazul percepţiei. În psihologia mai veche se spunea că percepţia nu este decît o sumă de senzaţii. Dar în percepţie este mai mult decît atît. În percepţie este mai întîi actul care unifică aceste senzaţii. Împrejurarea a fost observată de Kant, dar a fost valorificată psihologiceşte abia mai tîrziu. Actul unificator al percepţiei nu ne

vine dinafară şi nu se confundă cu nici unul din elementele simple din care percepţia se însumează. Acest act este un plus creator al spiritului. Dar în percepţie, în afară de actul de unificare, care reprezintă un plus sufletesc, mai există şi actul proiectării în afară, atribuirea conţinutului nostru sufletesc unui suport exterior. Dar nici acest act nu se regăseşte printre elementele simple ale percepţiei. Dacă ne-am conduce în mod consecvent de afirmaţia că percepţia n-ar fi decît o însumare de senzaţii, niciodată n-am putea înţelege de unde provine acel factor care caracterizează în mod eminent percepţia, factor care constă din atribuirea unui produs pur intern unui substrat exterior. Iată dar nişte factori care nici nu ne vin dinafară şi nici nu se confundă cu vreunul din acele elemente simple, atomii sufleteşti, din care vechea psihologie voia să reconstituie stările sufleteşti complexe.

Exemplele s-ar putea înmulţi şi toate ar legitima acea trăsătură pe care renumitul psiholog care a dominat ştiinţa lui şi, în mod general, disciplinele filozofice, în generaţia trecută, a pregnat-o în termenul de „sinteză psihică". În această noţiune, W. Wundt, cuprindea acea însuşire fundamentală a sufletului a cărei activitate ar consta nu numai dintr-o însumare continuă de senzaţii, dar şi dintr-un progres continuu, reprezentînd adaosul pe care spontaneitatea sufletului îl aduce elementelor lui de provenienţă externă.

Dar în calea vechii psihologii atomiste şi asociaţioniste mai apăreau şi alte greutăţi. Apărea, de pildă, dificultatea că vechea psihologie studia o viaţă sufletească în genere, un om psihologic abstract, pe cînd în realitate nu există nicăieri această ipoteză a omului. În realitate există oameni particulari, psihologii particulare, determinate de tradiţii istorice, de eredităţi, de împrejurări sociale felurite. Obiectivul vechii psihologii nu se acoperea deci cu realitatea, ci ea construia deasupra ei schema palidă şi abstractă a unei psihologii în genere. În sfîrşit, ceea ce se mai imputa vechii psihologii era că ea nu este de nici un folos pentru acele ştiinţe care studiază totuşi manifestări sufleteşti ale oamenilor. Vechea psihologie nu era de nici un folos sau de un folos cu totul neînsemnat pentru nişte ştiinţe ca, de pildă, dreptul, econo-

mia politică, istoria, politica, etica ş.a.m.d., care în realitate n-aveau ce face cu elementele şi acele combinări de elemente pe care psihologia de altădată ni le punea la îndemînă. Şi atunci, din toate aceste observaţii, din relevarea tuturor acestor dificultăţi, a apărut nevoia de a schimba fundamentul vechii psihologii, de a-l înnoi, de a crea o nouă ramură a psihologiei, aşa-numita psihologie structurală, pentru întemeierea căreia mari merite şi-a cîştigat, în ultimele decenii ale veacului trecut, filozoful german W. Dilthey.

Pentru Dilthey, sufletul nu este o colecţie de stări elementare, ci este — după cum el însuşi se exprimă — o structură teleologică, expresie care vrea să însemne că sufletul nu este amorf, cum ar fi o colecţie compusă din stările cele mai deosebite, ci are o formă, şi că sufletul nu este acţionat numai de cauze eficiente, mecanice, aşa cum psihologia mai veche susţinea atunci cînd admitea ca normă generală a vieţii sufleteşti legea asociaţiei de idei. În noua concepţie, sufletul este reprezentat conducîndu-se de cauze finale, adică de scopuri pe care le preţuieşte şi caută să le atingă. Am spus că în concepţia nouă viaţa sufletească nu mai este amorfă, ci are o anumită configuraţie. Din ce rezultă oare configuraţia aceasta ? Din convergenţa tuturor seriilor de fenomene sufleteşti către un scop. Unitatea unui scop dă forma vieţii sufleteşti. Acest scop este o valoare. Sufletele noastre, prin toate actele lor, tind să afirme o anumită valoare, chiar cînd aceasta n-a devenit conştientă în noi, iar urcarea acestei valori în conştiinţă este o datorie a vieţii şi personalităţii, menită să dea structurii sufletului consistenţa ei deplină.

Dar reforma lui Dilthey mai are şi un alt sens. Psihologia mai veche era prin excelenţă o ştiinţă a naturii. Încă din prima prelegere am arătat care sînt scopurile şi metodele propriu-zise ale ştiinţelor naturale. Ce-şi propun ele ? Generalizarea, extragerea de legi generale. Să spunem deci că, în psihologia mai veche, metodele ştiinţelor naturii dominau fără contestare, întrucît căuta şi i se părea a găsi o lege generală în acea asociaţie de idei pe care o propunea ca bază de explicaţie a întregii vieţi sufleteşti şi pe care o construia prin analogie cu legea elementară a gravităţii, capabilă să explice,

la rîndu-i, întreaga fenomenalitate mecanică a naturii. Atomismul şi asociaţionismul erau, aşadar, un fel de adaptare a psihologiei la spiritul mecanicii. O mecanică sufletească dorea să stabilească psihologia asociaţionistă. În veacul al XIX-lea apare însă, ca o nouă forţă a cosmosului ştiinţific, disciplina istorică, aceea care nu mai caută generalul, ci particularul, aceea care îşi ascute atenţia nu pentru ceea ce este comun şi universal în lucruri, ci pentru ceea ce este în ele unic şi incomparabil.

Aportul acestui nou spirit în psihologie este tocmai orientarea cercetării către stabilirea aspectelor unice ale vieţii sufleteşti, aspecte necoincizînd, desigur, cu ale unui singur individ, dar posedînd, în tot cazul, o particularitate mai pronunţată decît a omului de care se ocupa psihologia trecutului. În reforma psihologică pe care Dilthey o propunea, spiritul istoricist — orientat către diferenţe, nu către asemănări, către stabilirea individualului, nu către aceea a generalului — îşi serbează un nou triumf. W. Dilthey istoricizează psihologia.

Dar după cum Dilthey aduce atîtea critici psihologiei mai vechi şi justifică astfel o nouă orientare, el însuşi primeşte critica unui elev al său, psihologul şi pedagogul german Ed. Spranger. Desigur, critica lui Spranger nu autorizează o reformă atît de hotărîtoare ca aceea pe care o făcuse mai înainte Dilthey. Această critică nu face decît să îndrumeze cercetarea mai departe, fără să distrugă bazele pe care, pentru multă vreme, maestrul său le-a asigurat cercetărilor psihologice moderne. Dilthey arătase că, fiind condus de o valoare, sufletul tinde să realizeze această valoare. Intervenţia omului în realitate se face în conformitate cu valoarea care îl conduce şi tinde la reforma realităţii în sensul ei. Ceea ce concură cu valoarea centrală a vieţii noastre sufleteşti capătă aprobarea noastră şi umple sufletul nostru de satisfacţie; dimpotrivă, ceea ce se opune valorii care ne conduce insuflă sufletului durere şi împotrivire. Resimţim, în sfîrşit, ca preţios numai ceea ce este în acord cu propria-ne valoare şi, dimpotrivă, ca lipsit de preţ şi demn de a fi neglijat, ba chiar combătut sau anulat, tot ceea ce nu se potriveşte cu valoarea centrală care ne conduce. Este însă adevărat acest lucru ? Nu, răspunde Spranger. Nu este adevărat că noi socotim

că are valoare numai ceea ce resimţim noi înşine ca valoros. Un efort de obiectivitate, chiar în viaţa de toate zilele, nu ne aduce adeseori să recunoaştem că un lucru oarecare are desigur o valoare, deşi nu răspunde criteriilor de preţuire proprii ? Spunem, de pildă, despre cutare actor că este plin de talent, deşi jocul lui nu ne place. De asemenea, putem admira o ţară, o civilizaţie, declarînd totuşi că nu le iubim. Astfel, preţuind unele valori şi comparîndu-le cu punctul de vedere al tendinţelor mele pur subiective, pot să constat o ciocnire ; dar transportîndu-mă cu mintea în domeniul valorilor pure, trebuie să recunosc totuşi că valoarea deţine acolo un loc asigurat. Iată că valoarea nu se confundă cu sentimentul subiectiv al valorii ; că pot gîndi valori fără să mă bucur de ele. Este o obiecţie serioasă la afirmaţiile anterioare ale lui Dilthey. Dar mai mult decît atît. Dacă n-aş fi decît prizonierul structurii mele, dacă n-aş preţui lumea şi viaţa decît în raport cu valorile care mă conduc pe mine însumi, cum aş putea înţelege valori emanînd de la culturi cu totul deosebite de cultura căreia eu îi aparţin ? Cum pot înţelege filozofia şi arta grecească, cum pot înţelege pe omul Renaşterii sau pe omul medieval, cînd aceştia aveau o altă structură teleologică decît a mea ? Totuşi eu îi pot înţelege sau, în tot cazul, posibilitatea acestei înţelegeri alcătuieşte postulatul tuturor ştiinţelor istorice. Dar atunci, structura mea sufletească nu este o structură unilaterală, condusă de o singură valoare. Nu sînt prizonierul unei configuraţii închise, al unui fel unilateral de a fi. Este evident că în anumite împrejurări pot să depăşesc tendinţa mea fundamentală şi, împărţindu-mă între direcţii multiple, pot să îmbrăţişez întregul cosmos al spiritului uman.

Din aceste observaţii rezultă oare că structura este acea posibilitate a sufletului de a insera în realitate suma tuturor sensurilor posibile ale lumii, de a introduce lumea în sfera tuturor valorilor posibile ? Trebuie să mărturisim că printre aceste valori una singură are preponderenţa, una singură mă conduce, dar celelalte nu sînt excluse, ci sînt grupate în relaţiuni de subordonare faţă de valoarea centrală şi călăuzitoare. Se poate spune atunci că structura teleologică a sufletului este, în acelaşi timp, o structură ierarhizată, condusă de o valoare supraordonată, însă nu incapabilă de a vibra şi în acord cu alte

valori. În aceasta constă reforma pe care Spranger o aduce față de punctul de vedere anterior al lui Dilthey.

Această stare de lucruri observată de Spranger este confirmată de întreaga experiență istorică și de o bună parte a experienței individuale. Să considerăm trecutul : nu există nici o epocă în istoria omenirii care să fi fost călăuzită de o singură valoare ; toate epocile trecutului au lucrat în domeniul tuturor valorilor, dar printre acestea una a avut preponderența : valoarea teoretică în antichitate, cea religioasă în evul mediu. Călăuzindu-se de această valoare centrală, adoptînd tonul, direcția și semnificația ei, celelalte valori au continuat însă să se manifeste. Grecia a produs nu numai prima filozofie științifică a lumii, dar a produs și o artă, care are oarecum caracterul filozofiei ei, o artă raționalistă. În evul mediu valoarea religioasă conduce și dă indicația generală celorlalte valori cultivate în cuprinsul ei. Astfel, arta evului mediu este ea însăși o artă religioasă ; filozofia evului mediu este o filozofie religioasă, o „sclavă a teologiei". Iată deci că observația lui Spranger este deplin confirmată de considerarea trecutului. O singură valoare poate să dirijeze o epocă culturală, dar celelalte valori nu rămîn neglijate, ci sînt numai pătrunse de spiritul valorii care dirijează. În acest înțeles se vorbește despre „unitatea de stil" a unei epoci.

În legătură cu acestea, socot momentul oportun să amintesc o noțiune de mare interes în filozofia culturii, introdusă de Friedrich Nietzsche sub denumirea de „stil cultural".

Cultura e considerată de Nietzsche ca o operă de artă, ca o unitate purtînd pecetea unei desăvîrșite închegări armonice. Este drept însă că nu toate epocile au un astfel de stil cultural, adică acea pătrundere a tuturor valorilor contemporane de spiritul uneia singure dintre ele. În special vremii noastre, Nietzsche îi nega existența unui astfel de stil cultural. Critica culturală pe care Nietzsche o adresează timpului nostru se înrădăcinează în constatarea că ea n-ar mai fi pătrunsă de spiritul unei singure valori, că n-ar mai exista pentru conștiințele noastre o grupare a tuturor manifestărilor culturii în jurul unei axe unice.

Iată însă că nu numai experiența istoriei confirmă vederea lui Spranger, dar și experiența individuală. Un om de știință nu poate oare, adîncind punctul de vedere al științei sale, să obțină consecințe importante și pentru punctul de vedere al altor valori ? Nu se vorbește uneori de o morală a științei ? Un savant care a aprofundat condițiile activității sale principale nu străbate oare către un fel omenesc general, și nu admirăm oare într-un adevărat om de știință o modestie, o cuminţenie a caracterului și o luciditate, care poate fi dublată de o anumită căldură sobră și stăpînită a inimii ? Există o știință practicată în așa fel încît ea schingiuiește, înjumătățește pe oameni. Aceasta nu este însă știința desăvîrșit asimilată. Există o altă știință, adînc însumată, care transformă tot sufletul învățatului. Gîndiți-vă, de pildă, la două personaje din romanul lui Flaubert, *Madame Bovary*, la farmacistul Homais și la acel medic de seamă care este chemat cu ocazia otrăvirii d-nei Bovary, la acel spirit sobru, larg, lucid, dar plin de milă pentru biata creatură omenească, doctorul Larivière. Diferența dintre Homais și Larivière este aceea dintre două moduri de asimilare a științei și a consecințelor lor morale. Asemeni savantului, artistul el însuși adîncind condițiile activității lui poate să străbată la lumina omenească cea mai generală. Există, firește, o anumită atitudine care se opune la artiști acestui fel omenesc comprehensiv, un fel de a fi consistînd dintr-o delicatețe exagerată, dintr-un interes exclusiv pentru creațiile frumosului și ale artei, ceea ce cu un cuvînt se numește „estetismul". Dar există o cultură artistică mai profundă, care înseamnează o modificare a omului moral. Nici una din valori, adîncită, nu e lipsită deci de facultatea de a ne îmbogăți cu o seamă de daruri capabile a fi folosite și în alte împrejurări decît în acele proprii valorii originale. Am văzut în ce consistă posibilitatea teoretică a acestei lărgiri a perspectivelor. Urmează acum să vedem, în principalele situații ale culturii, care sînt modalitățile acestei reurcări de la o valoare diferențială, care ne este proprie, la considerarea totalității sensurilor lumii.

A. b. CONFLICTUL ŞI UNITATEA VALORILOR

VI. CONFLICTELE VALORII ECONOMICE ŞI APLANAREA LOR

Am arătat că, dacă există comunicare între valori, nu este exclusă posibilitatea ca, adîncind pe aceea care alcătuieşte axa fiinţei proprii, să activezi pe celelalte, în subordine în jurul acestei axe. Vederea aceasta fiind afirmată ca o posibilitate pur teoretică în analiza trecută, făgăduisem să mă ocup de modalităţile practice ale acestei adînciri de sine. În executarea acestui program ar urma ca, luînd în considerare pe fiecare din valori sau, mai bine zis, considerînd pe rînd tipurile omeneşti purtătoare, în mod respectiv, a fiecăreia dintre acestea, să arăt mai întîi conflictele în care structurile tipice se pot pune cu valorile care nu alcătuiesc centrul şi resortul lor cel mai intim, iar, pe de altă parte, să arăt cum totuşi celelalte valori se pot asocia cu valoarea care alcătuieşte centrul şi axa fiecăreia dintre aceste configuraţii sufleteşti. Nu voi dezvolta însă această discuţie într-un spirit de ultimă consecvenţă, ci mă voi mulţumi, cu ocazia fiecăreia dintre valorile amintite şi a tipurilor sufleteşti corespunzătoare, să arăt conflictele cele mai observate în legătură cu ele şi chipul cum acestea au putut fi uneori rezolvate.

Iată, de pildă, pe omul economic, purtătorul valorii economice. În ce valoare introduce el realitatea ? Pentru omul economic, lumea este un mare domeniu de utilităţi. Sforţările omului economic se îndreaptă către producerea de bunuri economice, iar, în această tendinţă a sa, el se lasă dirijat de norma maximului de randament prin minimum de efort. A achiziţiona cît mai mult printr-o sforţare cît mai uşoară este norma internă care dirijează sforţarea omului economic. Această stare de lucruri a primit încă din antichitate o critică tinzînd să probeze că purtătorul valorilor economice intră în conflict fie cu

valoarea teoretică, fie cu valoarea estetică, fie cu valoarea morală. Despre conflictul omului economic cu valoarea teoretică am amintit şi altă dată, atunci cînd citam termenul grecesc de *banausos*, termen prin care se exprimă tot dispreţul omului teoretic grec pentru aceia care urmăresc utilitatea în viaţă şi al căror cîmp de acţiune este producerea de bunuri materiale. Instrumentele şi metodele acestora sînt acelea ale braţelor omeneşti şi ale tehnicii care le ajută, nu ale speculaţiei intelectuale, socotită de greci nu numai avînd o demnitate mai mare, dar răspunzînd chiar singurei demnităţi umane. Omul economic şi felul specific al activităţii sale putea deci primi dispreţul grecului.

Dar valoarea economică poate intra în conflict cu valoarea estetică şi este foarte interesant pasajul din *Politica* lui Aristotel cuprins în cartea 1, 3, 9, unde filozoful, într-un·spirit atît de caracteristic grecesc observă că : „Oamenii, din nefericire, se îngrijesc numai a trăi şi nu a trăi frumos", ceea ce alcătuieşte, în chip evident pentru el, un scop cu mult mai înalt al vieţii. Mai departe, Aristotel arată cum însuşi omul estetic, acela care vrea să introducă viaţa sa şi aspectele din preajmă-i în sfera frumuseţii şi armoniei, sucombă el însuşi sub puterea economicului. Este foarte interesantă, din acest punct de vedere, continuarea pasajului amintit : „Dorul de viaţă fiind infinit, oamenii se străduiesc să strîngă mijloace infinite de trai ; chiar cei ce năzuiesc să trăiască frumos caută mai ales plăcerile corporale, şi fiindcă acestea se ştie că se procură prin bani, toată străduinţa lor se învîrteşte în jurul afacerilor unde se cîştigă bani, aşa încît ramura nenaturală a chrematisticii de aci s-a născut". (Prin *chrematistică* Aristotel înţelegea arta înavuţirii, adică ceea ce ar fi în vremea noastră economia politică.) Iată cum însuşi omul călăuzit de valoarea estetică alunecă uneori sub punctul de vedere şi influenţa valorilor economice, ceea ce în ochii lui Aristotel alcătuieşte o abatere de la norma dreptei conduite în viaţă şi primeşte critica şi veştejirea sa.

Mai departe, Aristotel observă că „menirea curajului nu este să facă bani, ci fapte bărbăteşti, şi nici menirea artei războiului şi a medicinei nu este să facă bani ; ci menirea celei dintîi este să aducă biruinţa, iar a celei de-a doua să aducă în-

sănătoşire". Condamnarea punctului de vedere economic este foarte clară în aceste texte tipice ale antichităţii. Dar această condamnare devine, la sfîrşitul amintit al *Politicii*, încă mai categorică, şi anume atunci cînd Aristotel observă că există două feluri de agonisire a bunurilor necesare întreţinerii vieţii : acela care rezultă din scoaterea din natură a lucrurilor folositoare şi acea agonisire de bunuri, socotită de el ca nenaturală şi pe care o aduce comerţul, prin intermediul banului. Multiplicarea banului prin bani este o împrejurare pe care Aristotel nu o poate admite, căci ea contrazice indicaţia naturii, norma naturală care călăuzeşte în toate împrejurările judecata lui etică : „Agonisirea avuţiei fiind de două feluri — scrie Aristotel — una comercială, alta domestică, aceasta din urmă este singura necesară şi vrednică de laudă, cea dintîi, ieşită din schimb, fiind cu drept cuvînt dispreţuită". (Aristotel nu vorbeşte astfel numai în numele său propriu, ci în numele întregului sistem de valori al antichităţii.) Dar iată continuarea pasajului : „Agonisirea comercială este cu drept cuvînt dispreţuită, fiindcă nu-şi trage cîştigul de la natură, ci din sine însuşi. Împrumuturile pe dobîndă şi camătă sînt prigonite cu cea mai mare dreptate, fiindcă acestea îşi scot cîştigul tot din bani, cărora nu le lasă destinaţia pentru care au fost creaţi. Căci pentru înlesnirea schimbului s-a produs moneda ; dobînda însă se înmulţeşte prin sine. De aceea, numele grecesc al dobînzii înseamnă şi copil, căci copiii se aseamănă, de obicei, cu părinţii lor, şi tot aşa dobînda este ban din ban, acest fel de agonisire al averii fiind cel mai nefiresc din toate." (Ideea că dobînda este un lucru opus naturii, fiindcă înseamnă o generaţie a banului din bani, primită de la Aristotel de toţi filozofii evului mediu, era citată ori de cîte ori trebuia să se sprijine sentimentul omului medieval împotriva practicii dobînzii.) Iată cum textele lui Aristotel ne pun în faţă interesante conflicte între punctul de vedere economic şi cel estetic şi moral.

Dar uneori punctul de vedere economic a intrat în conflict şi cu punctul de vedere religios. Există numai greutatea de a alege, printre textele religioase, pe acelea care exprimă conflictul esenţial între tendinţele către viaţa întru Dumnezeu a omului religios şi viaţa adînc înrădăcinată în realităţile acestei lumi a omului economic. Alegerea e grea, fiindcă textele sînt prea

numeroase, dar pentru a înțelege bine despre ce este vorba aici, unul din ele poate fi totuși citat, ca, de pildă, textul puritanului englez Baxter, pe care îl citează Sombart în cartea sa *Der Bourgeois*. Iată ce spune Baxter : „Ce poate însemna bogăția și onorurile acestei lumi pentru un suflet gata să treacă în altă lume și care nu știe dacă Dumnezeu nu-l va chema la el, chiar în această noapte ? Crezi tu că vei putea duce cu tine în mormînt bogăția și onorurile tale ? Încearcă mai bine a resimți nevoile pe care nici un fel de ban nu le poate satisface. Banul nu poate decît să agraveze, nu să ușureze servitudinea în care te ține păcatul. O sărăcie cinstită nu este ea cu mult mai dulce decît bogăția iubită într-un mod atît de exclusiv ? Cugetă că bogăția face mîntuirea mult mai grea și gîndește-te la cuvintele sfîntului Luca : «Este mai ușor unei cămile de a trece prin urechile acului decît bogatului în împărăția cerului». Gîndește-te, de asemenea, că iubirea de bani este izvorul tuturor relelor și dacă tu crezi că banul este o amenințare și o primejdie pentru sufletul tău, cum poți iubi tu banul pînă la punctul de a face, în vederea dobîndirii lui, atîtea sforțări ? Dacă te-ai îmbogățit prin moștenire sau comerț, nu renunța la averea astfel dobîndită, dar dă-i bună întrebuințare." (Vom vedea mai tîrziu — adaugă el — ceea ce trebuie să înțelegem prin aceasta.) „Banul — continuă Baxter — întoarce sufletul omului de la Dumnezeu și îl orientează către creatură. El ne face surzi la cuvîntul lui Dumnezeu, incapabili de sfînta meditație ; el ne răpește timpul pe care ar fi trebuit să-l consacrăm pregătirii morții ; el naște conflictele de tot felul și războaiele între națiuni ; el este izvorul tuturor nedreptăților și al tuturor opresiunilor ; el distruge caritatea și operele cele bune ; el seamănă tulburarea în familii și duce pe oameni în ispita păcatului." Numeroase sînt relele pe care Baxter, puritanul englez, le vedea decurgînd din valoarea economică. Valoarea economică s-ar găsi deci într-un conflict general cu valoarea religioasă, estetică, morală și teoretică. Ne putem întreba totuși dacă oamenii au simțit totdeauna în felul acesta. Valoarea economică nu s-a putut niciodată armoniza cu alte valori ? Adîncind punctul de vedere al valorii economice, oamenii nu au putut străbate niciodată către punctul de vedere al tota-

lităţii vieţii ? Nu a fost cu putinţă ca, rămînînd oameni economici, ei să răsfrîngă într-un mod mai larg lumea, să înţeleagă mai multe din sensurile care o străbat ?

O raportare la cartea lui Sombart asupra tipului burghez, cel mai caracteristic exemplar uman economic, este aci necesară. Acest om economic, încă de la începuturile apariţiei sale în istoria modernă, în Italia Renaşterii, dar şi în realizările sale de mai tîrziu, ca, de pildă, în America din veacul al XVIII-lea a lui Benjamin Franklin, face să se îngrămădească documente care arată că el n-a fost totdeauna atît de miop pentru sensurile mai generale ale vieţii şi că, adîncind tocmai poziţia sa specifică de om economic, el a putut să se înalţe la punctul de vedere al totalităţii. Dar înainte de a spicui în cartea lui Sombart, vreau să vă atrag atenţia asupra faptului că metoda acestui autor are un caracter genetic. El arată cum toate celelalte valori despre care va fi vorba, ca valoarea teoretică, morală sau religioasă, au lucrat în mod activ, au contribuit ca factori eficienţi la producerea mentalităţii economice a burghezului. În ce mă priveşte, nu voi adopta această metodă. Problema producerii mentalităţii burgheze nu mă preocupă aci. Ceea ce doresc să arăt este posibilitatea valorilor morale, teoretice sau religioase de a se întruni în jurul valorii economice.

Iată mai întîi cîteva observaţii în ceea ce priveşte concilierea economicului cu moralul. Omul îndreptat către realizarea de bunuri materiale, acela care concepe viaţa sub unghiul utilităţii, poate oare să fie străin de orice îndrumare morală ? Desigur că nu. Producerea de bunuri materiale efective cere o disciplină de viaţă, o sobrietate, o ordine, al cărei concept este preconizat chiar din primele timpuri ale Renaşterii, adică din primele faze ale burgheziei contemporane. Este conceptul de *sancta masserizia*, pe care-l formulează Leon Battista Alberti, un renumit scriitor şi arhitect al Renaşterii, caracteristic pentru mentalitatea burgheză a vremii şi cetăţii sale. Alberti a scris o foarte interesantă carte, un document de primul ordin pentru studierea mentalităţii burgheze, intitulată *Del governo della famiglia*, în care arată linia de conduită pe care o bine întemeiată familie burgheză se cuvine s-o respecte şi de la care

speră că descendența sa nu se va abate niciodată. Moralul apare în această carte strict asociat cu economicul.

Există apoi un text de cea mai mare importanță împrumutat propriei descrieri de viață a lui Franklin, erou prin excelență al civilizației economice a Americii-de-Nord. Ideea sfintei ordini în viață, *sancta masserizia*, apare — firește, în alți termeni — și la Franklin, după cum o dovedește pasajul din autobiografia sa relativ la rațiunea succeselor de care i-a fost dat să se bucure în tot timpul vieții sale. „Luasem către această epocă — este vorba de tinerețea lui — decizia îndrăzneață și serioasă de a realiza în viața mea perfecțiunea morală. Voiam să-mi ordonez existența în așa fel încît să elimin din ea orice eroare posibilă ; voiam să mă așez deasupra a ceea ce ar fi putut să-mi dicteze fie o înclinație naturală, fie obișnuințele, fie convenientele sociale. Cum știam sau credeam a ști ceea ce este drept și ceea ce nu e, nu vedeam de ce nu aș fi fost în stare să evit ceea ce este nedrept și să fac totdeauna numai ce este just. Dar nu întîrziai să constat că sarcina era mai grea decît o credeam. În timp ce îmi luam toate precauțiile pentru a evita o greșeală, adeseori mi se întîmpla să cad într-o alta... Obișnuința era mai puternică decît vigilența mea ; dispoziția naturală căpătînd preponderență asupra rațiunii, ajunsei în cele din urmă la concluzia că simpla convingere teoretică, potrivit căreia este în interesul nostru de a fi cu desăvîrșire virtuoși, nu ajunge să ne prezerve de anumiți pași greșiți, ci că trebuie să zdrobim vechile obișnuințe și să dobîndim altele noi pentru a asigura vieții un caracter în mod invariabil onest. Pentru a obține acest rezultat am închipuit metoda următoare..." Și astfel ajunge Franklin a arăta principiile pe care omul economic trebuie să încerce a le introduce, ca niște deprinderi active, în viața lui. Aceste principii sînt : temperanța, tăcerea, ordinea, decizia, moderația, zelul, loialitatea, echitatea, stăpînirea de sine, curățenia, echilibrul moral, castitatea. Vedeți, prin urmare, că acest om economic, tocmai în vederea achiziției și bunei administrări a averii, își impune o disciplină morală, pe care o studiază și o preconizează cu minuțiozitate.

Iată cum, pornind de la punctul de vedere economic, există o trecere către punctul de vedere moral. Dar există oare o tre-

cere mai departe ? Alte categorii morale, afară de această ordine a vieţii, pot ele să se dezvolte din poziţia economică ? Sombart observă, cu multă dreptate, în cartea sa ce loc deţine imperativul loialităţii şi onestităţii în mentalitatea omului economic, ca, de pildă, atunci cînd reproduce pasajul din Alberti, în care autorul se laudă că membrii familiei sale au observat totdeauna în respectarea contractelor cea mai mare sinceritate. Numai impresia sigură a stabilităţii, seriozităţii şi consecvenţei caracterului poate asigura dezvoltarea unei situaţii economice. Dar toate acestea răspund unor bunuri morale, rezultate din însăşi situaţia specifică a omului economic. Pe lîngă loialitate, etica burgheză recomandă apoi onestitatea. Ce se înţelegea însă prin onestitate în limbajul Renaşterii ? Este acea conduită care consistă dintr-o bună şi conformă purtare în societate, respect de tine însuţi şi tendinţă de a menţine buna imagine a semenilor despre tine. Preocuparea de respectul semenilor pentru tine şi respectul tău de tine însuţi intră deopotrivă în compoziţia onestităţii. Preconizînd această onestitate, Alberti prescrie burghezului să nu se arate decît într-o societate convenabilă ; să nu lipsească niciodată de la sfînta liturghie şi nici de la predica de duminică ; în toată atitudinea sa exterioară să se arate corect, şi aceasta pentru convenienţe comerciale cu totul burgheze. Iată altă aspiraţie către o formă etică a vieţii, rezultată tocmai din punctul de vedere al economicului. În sfîrşit, în acelaşi sens, putem să cităm mărturia lui Benjamin Franklin, cînd scrie : „Pentru a întări creditul şi poziţia mea comercială, mă îngrijeam nu numai de a fi în mod real muncitor şi sobru, dar, de asemenea, să evit totdeauna aparenţa contrariului. Mă îmbrăcam în chip modest ; nu mă lăsam niciodată văzut în locuri unde lumea se deda la distracţii josnice şi niciodată nu mă duceam nici la vînătoare, nici la pescuit.“ O astfel de sobrietate trebuie înţeleasă ca un bun moral rezultînd din însăşi situaţia specifică a omului economic.

Dar în afară de această ascensiune a economicului către moral, se poate urmări şi ascensiunea lui către teoretic. În cărţile lui Alberti se găsesc foarte multe citate din filozofi şi poeţi antici, ca, de pildă, din Homer, Demostene, Titus Livius, Platon, Catul, Pliniu, Varon şi alţii. Observînd cum se grupează

aceşti poeţi şi cugetători şi în ce constă substanţa învăţăturii pe care Alberti o extrage din ei, Sombart scoate concluzia că simpatia burgheziei merge mai ales către filozofia stoică, caracterizată deopotrivă printr-o aderare la normele raţiunii şi printr-o reprimare a instinctelor animale, o dublă îndrumare, care se potriveşte, de fapt, cu nevoile producţiei. Iată cum nici faţă de valorile teoretice omul economic nu este străin ; iată cum, adîncind condiţiunile situaţiei sale, el găseşte o ieşire şi către reflectarea filozofică a vieţii.

Dar economicul găseşte o cale liberă şi către religios, ba chiar înrudirile dintre religios şi economic au alcătuit tema studiilor foarte interesante pe care sociologul Max Weber le-a consacrat acestei probleme. După Max Weber, există la baza formării mentalităţii capitaliste moderne o contribuţie religioasă puternică, şi anume contribuţia protestantă. În acelaşi fel, Sombart, arătînd care este înrîurirea factorilor religioşi în formarea mentalităţii burgheze, ne dă cîteva texte, interesante întrucît indică limpede în ce fel omul economic ajunge să trăiască şi unele valori religioase. Iată, de pildă, din foarte instructiva carte a unui postăvar francez din veacul al XVII-lea, *Le livre de Raison,* acest semnificativ pasaj : „Un negustor — spune autorul — trebuie să fie mai întîi de toate onest şi virtuos. Averea dobîndită nu profită stăpînitorului său, în timp ce bunurile agonisite de către omul pios şi just coboară rădăcini adînci în pămînt, aduc binecuvîntarea lui Dumnezeu şi se transmit copiilor şi nepoţilor". Sau în altă parte : „Profitul este o binecuvîntare a lui Dumnezeu în acelaşi fel ca şi copiii. De la Dumnezeu primim totul ; el este acela care binecuvîntează şi face ca întreprinderile noastre să prospere". Există o situaţie religioasă, plină de pietate, în felul omului care porneşte către întreprinderea de cucerire economică a vieţii. Reflecţiile evlaviosului negustor francez din veacul al XVII-lea nu sînt, dealtfel, decît un exemplu printre atîtea altele posibile.

Valoarea economică nu este deci incompatibilă cu nici una din valorile care în antichitate erau prezentate ca opusele şi duşmanele ei. Există posibilitatea de a organiza în jurul economicului celelalte valori, care iau în această constelaţie tocmai

caracterul pe care-l indică valoarea principală care le guvernează. Împrejurarea trebuie reținută ca unul din primele exemple ale felului în care valorile comunică în interiorul structurii sufletești.

VII. ȘTIINȚĂ și MORALĂ

Continuăm demonstrația vederilor noastre asupra chipului în care valorile comunică în interiorul structurii sufletești pentru cazul special al omului teoretic ; dar fiindcă materia este mai abundentă aici, vom consacra problemei dacă omul teoretic, adîncind punctul său de vedere specific, poate să se înalțe la punctul de vedere al totalității, nu numai capitolul acesta dar și capitolul următor. Conflictele omului teoretic se afirmă pe de o parte cu valoarea morală, pe de alta cu valoarea religioasă. Considerațiile de față le vom consacra primului dintre aceste două conflicte. Dar, mai întîi, în ce consistă atitudinea omului teoretic ? Această atitudine este făcută din înclinarea de a găsi în realitate esențe identice cu ele însele și de a afirma că în legătura dintre acestea consistă realitatea dată în experiența noastră. Pe cîtă vreme omul economic caută în realitate un vast cîmp de utilități, pe cîtă vreme omul estetic recunoaște aci un întîns domeniu de expresii ale propriei lui subiectivități, omul teoretic vede în realitate o legătură de unități de-a pururi identice cu ele însele. A avea o atitudine teoretică sau științifică în fața vieții înseamnă a introduce realitatea în sfera valorii corespunzătoare, înseamnă a da realității această semnificație. Așezîndu-se însă din acest punct de vedere, omul a simțit aprinzîndu-se în sine scînteia anumitor conflicte.

Un conflict între știință și morală antichitatea n-a cunoscut, fiindcă antichitatea nu diferențiase încă între aceste două valori. Binele, valoarea morală, era pentru antichitate mai degrabă o varietate a teoriei. În felul acesta, toate moralele antice, dar și unele dintre moralele mai noi, dezvoltă ideea de bază a lui Socrate, după care cunoștința este în același timp și virtute, ignoranța fiind viciu. Mai tîrziu însă, cele două valori s-au dife-

renţiat, şi între ele, şi faţă de altele, cu care el se pot întruni în unitatea structurii sufleteşti, şi la această întreprindere o contribuţie de mare însemnătate a adus, la sfîrşitul veacului al XVIII-lea, Im. Kant. Dar diferenţierea s-a făcut într-un asemenea sens, încît cele două valori nu s-au constituit într-un raport de coordonare, nu s-au situat pe acelaşi plan de importanţă, ci valoarea teoretică, urmînd indicaţia moştenită din antichitate, a căpătat o preponderenţă evidentă, ca atunci cînd se socotea că atitudinea ştiinţifică în faţa vieţii poate să istovească întreaga semnificaţie a realului... Atitudinea morală, faţă de această situaţie, s-a găsit pusă într-un fel de minoritate şi, alarmată, a încercat o răsturnare a poziţiei antice, care constă din subordonarea valorii morale la valoarea teoretică. Încercarea pe care au întreprins-o atunci unii filozofi e făcută din subordonarea valorii teoretice la valoarea morală, ca în cazul, citat şi altă dată, al lui Fichte, pentru care doctrina era o formă a caracterului. Aceeaşi poziţie revine mai tîrziu la filozofii americani pragmatişti, printre care numele mai bine cunoscut şi mai deseori citat este acela a lui William James. Pentru James şi ceilalţi gînditori pragmatişti, valoarea teoretică nu este decît expresia unei valori resimţită ca folositoare pentru viaţă. Adevărul este o maximă utilă vieţii, dar fireşte nu oricărui fel de viaţă, ci vieţii celei înalte, nobile, morale. Această observaţie restrictivă o face un contemporan francez al pragmatiştilor, filozoful Boutroux, care constată în spirit pragmatist că adevărul nu reflectă numai ceea ce este util în viaţă, nu este numai un ecou al unei atitudini folositoare existenţei, dar al unei atitudini utile pentru un anumit gen de viaţă, pentru viaţa călăuzită de un ideal. Observînd această situaţie, Boutroux adaugă, cu multă dreptate, că pragmatiştii pe această cale reintroduc în realitate factorul ideal, supremaţia teoreticului, pe care avuseseră veleitatea să-l elimine, ca fiind un produs al inteligenţei. Astfel, factorul intelectual capătă iarăşi, în acord cu vechiul sistem, o preponderenţă pe care pragmatiştii căutaseră s-o anuleze.

Toate aceste încercări sînt interesante, dar nu sînt propriuzis folositoare pentru ceea ce urmărim noi în acest studiu, pentru că ideea de bază de la care am pornit este aceea a comuni-

cării valorilor și nu a subordonării uneia față de alta. Concilierea pe care o încercăm noi rezultă nu dintr-o operație logică, ci din adîncirea unui punct de vedere unilateral, pînă în momentul în care acesta devine reprezentativ și total. Metoda noastră nu este o metodă intelectivă, ci o metodă de intensitate, de adîncire experimentală, încît soluțiunea sugerată fie de antichitate, fie de Fichte și de pragmatiștii moderni nu ne poate fi de folos. Noi trebuie numai să examinăm dacă omul teoretic, neabandonînd poziția sa, nerecunoscînd că punctul său de vedere ar fi într-un fel oarecare inferior și că el trebuie, ca atare, subordonat altora, trăind numai valoarea teoretică cu toate tendințele închise într-însa, poate sau nu să străbată la totalitate. Aceasta este întrebarea pe care trebuie să ne-o punem în spiritul studiului nostru și în acest spirit vom căuta să-i răspundem.

Mai înainte de a încerca acest răspuns, să vedem mai de aproape în ce consistă conflictul între știință și morală. Știința, așa cum s-a dezvoltat în ultimul secol, este o știință mecanicistă și, ca atare, ea exclude din interpretarea realității orice idee de finalitate. Știința modernă se întreabă numai care sînt raporturile de coexistență și succesiune dintre elementele simple, adică dintre esențele identice cu ele însele, care constituiesc materialul realității, fără să se preocupe dacă raporturile dintre elemente justifică un sens, dacă ele se îndreaptă către o țintă și dacă, această țintă devenind cunoscută, realitatea s-ar putea îmbogăți și cu o semnificație. Viața însăși nu este pentru știința mecanicistă decît un fenomen oarecare în seria reacțiilor fizico-chimice. Dar, dacă aceasta este situația, este limpede că o astfel de știință a trebuit să deprime efortul finalist al ființei noastre morale, fiindcă ceea ce o caracterizează pe aceasta este tocmai orientarea către un scop, împreună cu voința de a introduce acest scop în realitate, aspirația de a modifica realitatea după indicațiile scopurilor noastre etice. Dacă știința prezintă realitatea ca un cîmp lipsit de semnificație, este firesc ca în fața ei efortul finalist al ființei morale să apară ca o imensă iluzie naivă.

Căutînd să stabilească numai cauze eficiente în procesele realității, știința modernă a exercitat o critică nemiloasă și im-

potriva ideii de progres. Progresul a fost prezentat ca o iluzie de natură egocentrică, adică o iluzie rezultînd din faptul că noi înşine, cu sfera noastră de valori, postulîndu-ne ca ţintă a creaţiunii şi judecînd restul realităţii cosmice şi istorice în raport cu scopul pe care-l constituim noi, pronunţăm sentinţe defavorabile realităţii atunci cînd procesele ei par a se abate de la ţinta pe care o imaginasem, şi, dimpotrivă, formulăm sentinţe binevoitoare atunci cînd se pronunţă un acord oarecare între tendinţele noastre şi realitatea înconjurătoare.

Iată deci cîteva din punctele în care conflictul dintre ştiinţă şi morală se pronunţă mai acut. Ştiinţa ne înfăţişează un univers fără sens. Morala se bazează pe ideea că realitatea este capabilă de a cuprinde în sînul ei un sens conform cu finalitatea noastră morală, că ea este modificată, că nu este absurdă, că nu este rebelă perfecţionării. Dar deşi acest conflict este real şi cu toate că a însîngerat multe suflete, trebuie observat că el se declară numai atunci cînd ne punem din punctul de vedere al unei ştiinţe mecaniciste, dar că acest fel de ştiinţă nu este singura posibilă. Mai ales în vremea din urmă, ideea de finalitate s-a reintrodus în biologie, unde a devenit indispensabilă pentru explicarea fenomenelor vieţii. Viaţa nu mai poate fi astăzi explicată, după părerea celor mai riguroşi biologişti ai vremii, în afară de ideea de finalitate. Ceea ce alcătuieşte originalitatea vieţii faţă de felul propriu al fenomenelor fizicochimice este tocmai permanenta ei orientare către un scop, adică acea stare de lucruri care ne obligă, atunci cînd voim să ni le explicăm, de a le pune totdeauna în legătură cu un scop oarecare. În felul acesta, ştiinţa, acceptînd din nou ideea de finalitate în cuprinsul ei, elimină, cel puţin într-o măsură relativă, acuitatea conflictului care s-a pronunţat mai înainte între punctul de vedere al moralei şi propriul ei punct de vedere.

Unul dintre aceia care au observat această stare de lucruri şi a întrezărit, în orientările moderne ale ştiinţei, posibilitatea unui acord între ea şi îndrumarea finalistă a moralei, este filozoful italian Rignano, care susţine că, din considerarea realităţii, noi putem să scoatem viziunea despre un sens unitar care străbate întreagă această realitate. Acest sens ar sta în faptul

de observație a armoniei din ce în ce mai perfectă a feluritelor finalisme particulare, care la originea lucrurilor se ciocneau între ele. Astfel, întemeindu-se pe constatările științei, Rignano crede a putea preconiza o morală a armoniei vieții. Dar nici soluția lui Rignano, consistînd în atenuarea conflictului dintre morală și știință, prin considerația că știința însăși, în ultimele ei întreprinderi, a fost nevoită să admită ideea de finalitate, nici această soluție nu ne poate mulțumi pe noi, deoarece ea este o încercare de conciliere făcută tot din singurul punct de vedere a științei. Astfel, în căutarea unei posibilități de aplanare a conflictului dintre știință și morală, noi nu putem să admitem nici vechiul punct de vedere al filozofiei antice, nici punctul de vedere al lui Fichte, nici punctul de vedere al pragmatiștilor, nici pe acela al unui filozof științific cum este Rignano. Întrebarea noastră se îndreaptă în altă direcție, și anume dacă, adîncind situațiunea teoreticului, noi putem să ajungem la un punct de vedere moral.

Respectînd indicațiile acestei metode, mai interesantă este o altă observație a lui Rignano, și anume că o rațiune educată în disciplina științei este o rațiune care are posibilitatea să mobilizeze un număr cît mai mare de tendințe afective și astfel să reprime acele tendințe ale noastre care sînt superficiale, în avantajul acelora dintre ele care sînt mai adînci. Cum se întîmplă această mobilizare de tendințe afective prin rațiune ?

Rațiunea este pentru Rignano o simplă colecție de simboluri afective — ideea, percepția, prezentarea, legătura dintre aceste reprezentări, adică judecățile, și legătura dintre acestea din urmă, adică raționamentele noastre, n-ar fi decît simple simboluri mintale, justificînd unele tendințe afective. În felul acesta, punctul de vedere al lui Rignano este și el apropiat de acela al pragmatiștilor, foarte general deci în filozofia modernă. Însă dacă este așa, îndepărtînd granițele rațiunii noastre, făcînd-o mai puternică, mai vastă, mai adîncă, în același timp noi reactivăm tendințe cît mai numeroase, cu care construcțiile intelectuale sînt legate și, în felul acesta, ajungem a nu mai fi mișcați de o singură înclinație oarbă, ci de expresia tuturor orientărilor alcătuind totalitatea naturii noastre. În felul acesta, o profundă educare științifică a rațiunii ar evita primejdia de

a ne lăsa determinaţi de una singură dintre tendinţele noastre. Răspunsul acesta este mai aproape de problema pe care ne-am pus-o. Dar la aceeaşi problemă se pot da şi alte răspunsuri.

Realizările morale ale omului teoretic sînt numeroase. Iată, de pildă, situaţia morală a unui om lucrînd în ştiinţele naturii şi ocupînd punctul de vedere al unui determinism mecanicist. Atunci cînd înţeleg că acest univers este un ciclu închis de raporturi determinate după cauze mecanice, atunci o înaltă resemnare începe să stăpînească fiinţa mea, îmi dau seama că, prin multiplicitatea infinită a cauzelor naturale, sînt destinat să ocup locul în care mă găsesc şi că singurul lucru care îmi rămîne de făcut este să împlinesc, cu seninătate de conştiinţă şi în cele mai bune condiţii, funcţiunea pe care locul ce-l ocup mi-o rezervă. Egalitatea de suflet, seninătatea stoicului, aşa cum ea se oglindeşte în maximele unui Marc Aureliu şi Epictet, este bunul moral pe care îl produce concepţia deterministă a lumii.

Dar dacă armonia deterministă şi mecanicistă a unui univers închis poate să inspire o resemnare înaltă, viziunea uneii armonii finaliste, orientată către un scop, poate inspira un alt bun moral, şi anume eroismul moral. Dar nu numai aceasta sau altă viziune despre natura lucrurilor poate să inspire bunuri morale, dar şi spiritul ştiinţific în mod general. Consideraţi în consecinţele ei morale deprinderea cercetării adevărului. Această deprindere, îndrumare esenţială în firea omului de ştiinţă, produce virtutea morală a justiţiei. Justiţia caracterului poate nu este altceva decît expresia etică a obiectivităţii spiritului. Obiectivitatea nu este numai o însuşire intelectuală, de care facem uz în ştiinţe, ci şi o însuşire cu largi repercusiuni morale. Apoi, acela care afirmă valoarea teoretică, care îşi propune ca scop al vieţii găsirea adevărului cu orice preţ, insul care postulează în propria sa viaţă supremaţia idealului teoretic, omul acesta nu poate să resimtă vreo împiedicare care să-l abată de la cucerirea adevărului. În felul acesta atitudinea ştiinţifică inspiră spiritului curaj şi hotărîre. În sfîrşit, metoda, adică înclinarea de a te conduce totdeauna după o anumită normă, echivalează, în acelaşi timp, cu o reprimare a subiectivităţii, a impresiilor

particulare și arbitrare care ne pot stăpîni. Această metodă nu aduce în consecințele ei și o anumită valoare morală ? Vă aduceți aminte poate de acel personaj din unul din romanele lui Bourget (un scriitor mult agitat de problema conflictului dintre știință și morală), care, constatînd în organismul său apariția unei boli grave, o studiază, cu răbdare și cu reprimarea bietei lui inimi însîngerate, pînă în ultimul moment. Această observație de sine a unui mare medic bolnav nu este un act de disciplină morală, rezultat tocmai din situația sa de om de știință ? Iată deci o altă cucerire morală produsă de însăși adîncirea punctului de vedere științific. Dar chiar și scepticismul metodic, înclinarea de a nu primi nimic de-a gata, de a controla totul, nu este și ea producătoare de anumite consecințe morale, și anume a acelei delicateți care te duce mai greu la faptă, pentru că dorești ca fapta să fie cît mai echitabilă, cît mai justă ? În sfîrșit, poate că morala, îndrumată de știință, culminează în acel fior respectuos în fața necunoscutului, care apare tocmai din epuizarea limitelor cunoștinței. Tocmai omului de știință adîncă îi este dat să înțeleagă că priceperea sa este insuficientă, și în sufletul său apare astfel o nouă valoare morală, acea modestie care inspira lui Spinoza, unul dintre cei mai perfecți oameni teoretici ai istoriei, vorba pronunțată atunci cînd fusese invitat să ocupe o catedră de filozofie la Universitatea din Halle : „Nu știu destul pentru a putea învăța pe alții". Dar la limitele posibilităților cunoașterii, omul este înfiorat și de altceva, de o valoare mai înaltă, de fiorul necunoscutului care îl înconjoară și îl determină. În felul acesta, valoarea științifică adîncită se dovedește a fi nu numai capabilă de a produce valori morale, dar, în același timp, de a ne conduce pînă în miezul atitudinii religioase.

VIII. ȘTIINȚĂ ȘI RELIGIE

Aspectul cel mai izbitor al conflictului dintre religie și știință stă în faptul că, pe cîtă vreme religia presupune o ordine de fenomene supranaturale, știința înțelege să se mențină

purure în cadrul naturii. În adevăr, punctul de vedere religios afirmă existența unui Dumnezeu conceput ca un creator spontan al lumii din nimic. Iată însă o afirmație pe care știința nu o primește ; creația spontană și, mai cu seamă, creația din nimic este o idee menită să rămînă totdeauna străină științei. Știința nu cunoaște decît o producere evolutivă de forme materiale din alte forme anterioare. Religia afirmă apoi existența unei providențe, adică al unui proces al lumii călăuzit de cauze finale, pe care Dumnezeu și le reprezentase mai înainte ca procesele să fi început a decurge. Dar știința, cel puțin o anumită știință, caută să se dispenseze de ajutorul explicației prin cauze finale, înlocuindu-le, peste tot locul, cu cauze eficiente, adică cu unele care lucrează fără reprezentarea scopului către care procesele, descătușate de ele, se îndreaptă. În al treilea rînd, religia admite existența miracolului, adică presupune posibilitatea unei intervenții a lui Dumnezeu în mijlocul procesului realității, pe cîtă vreme știința afirmă totdeauna inflexibilitatea legilor naturii, prin urmare imposibilitatea, chiar pentru o voință supremă, de a înfrînge și modifica cursul natural al fenomenelor. În sfîrșit, în concepția religioasă, omul, oprimat de desfășurarea străină și potrivnică lui a proceselor naturale, crede în posibilitatea de a face să se întoarcă procesele realității în favoarea sa. Acest mijloc este rugăciunea. Există, firește, mai multe spețe de rugăciune. Există rugăciunea care adoră pe Dumnezeu ; există rugăciunea care mulțumește, dar există și rugăciunea care solicită, iar aceasta se dezvoltă din fundamentul credinței că Dumnezeu poate interveni în procesele realității pentru a le modifica în favoarea noastră, cu alte cuvinte că Dumnezeu poate fi autorul faptei miraculoase. Iată însă o altă presupunere care nu poate fi primită de știință. Și atunci cînd atitudinea religioasă la un moment dat a slăbit și omul nu mai putea să se adreseze Ființei supreme, capabilă să intervină în cursul realității pentru a-l favoriza ; cînd noul spirit științific al veacului a anulat credința în eficacitatea rugăciunii, atunci a apărut un sentiment relativ nou în omenire, sentiment de singurătate în mijlocul naturii, sursa generală a pesimismului european care, într-un mod foarte semnificativ pentru complexele analizate de noi aci, s-a întovărășit totdeauna

cu ateismul. Ştiinţa ne arată că sîntem singuri în mijlocul naturii şi că nu ne putem apăra împotriva ei decît folosind propriile ei legi, adică prin nişte mijloace mediate, nu prin acea intervenţie imediată, care este a divinităţii răspunzînd rugăciunii noastre.

Iată deci o serie de contraste în adevăr izbitoare între ştiinţă şi religie. Cînd aceste contraste se rezolvă în avantajul atitudinii ştiinţifice, ele devin izvorul unui adevărat conflict dramatic. Fiindcă dacă religia, care afirmă o ordine de lucruri supranaturală, se va dovedi că este ea însăşi un lucru natural, atunci religia va fi adusă sub punctul de vedere al ştiinţei şi în felul acesta ea va fi menită să-şi piardă interesul şi eficacitatea ei. Acest punct de vedere a fost afirmat în istoria filozofiei de multă vreme. Încă din veacul al VI-lea a. Chr., filozoful grec Xenofon observa că zeii pe care îi descrie Homer în poemele sale, cu statura şi glasul lor omenesc, cu pasiunile care le frămîntă sufletele, sînt, de fapt, o proiecţie a imaginaţiei şi că dacă etiopienii ar fi conceput o mitologie, cu siguranţă că zeii lor ar fi fost negri. Ba chiar, analogia lui Xenofon devine mai mult decît ironică atunci cînd observă că, dacă boii şi caii ar avea mîini şi ar fi să picteze, zeii lor ar avea chipuri de boi şi cai. Mai tîrziu, un filozof din veacul al IV-lea, Euhemeros, susţine că zeii nu sînt decît produsul divinizării unor eroi şi a unor timpuri depărtate ale istoriei. Epicur şi şcolarul său latin Lucretius socotesc, la rîndul lor, că zeii nu sînt decît nişte ipostazări şi personificări ale forţelor naturale. În sfîrşit, mai aproape de epoca noastră, filozoful englez Hobbes afirmă că zeii tuturor popoarelor nu sînt decît invenţii interesate ale stăpînitorilor, ale clerului puternic şi ale guvernanţilor, menite să intimideze tendinţele de insurecţie ale supuşilor lor. În fine, principiul că nu omul este copilul lui Dumnezeu, dar mai degrabă că Dumnezeu e copilul omului alcătuieşte ideea de bază a unor opere ca acelea ale gînditorului german, cu multă vîlvă în vremea sa, L. Feuerbach, autorul cărţilor *Das Wesen des Christentums*, 1841 şi *Das Wesen der Religion*, 1845, în care putem spicui propoziţii ca, de pildă, „conştiinţa lui Dumnezeu este conştiinţa de sine a omului", sau afirmaţia că „Dumnezeu este esenţa îndumnezeită a omului", sau că „zeii sînt fiinţele

socotite reale, în care s-au obiectivat anumite aspirații ale inimii omenești". Pretutindeni, în aceste afirmații filozofice, întîmpinăm tendința de a înfățișa absolutul, pe care religia îl afirmă în existența lui Dumnezeu, ca un produs al condițiilor de viață în care omenirea trăiește. În felul acesta, astfel de vederi rezolvă contrastele dintre atitudinea religioasă și atitudinea științifică în avantajul celei din urmă.

În epoca noastră, cînd tradiționala filozofie a religiei a fost înlocuită cu alte discipline, precum psihologia și sociologia religiei, vechea întreprindere teoretică, ale cărei origini le putem fixa încă din antichitate, a fost înlocuită cu încercarea de a explica atitudinea religioasă din condițiile sufletului primitiv, arătînd cum chiar în religiile evoluate ale timpului nostru se permanentizează, în mijlocul progresului general al mentalității civilizate, deprinderi de cugetare și simțire ale tipului uman arhaic al societăților omenești. Oricît ar fi de deosebite și rezultatele și metodele, punctul de vedere rămîne deci același și el consistă anume în încercarea de a aduce religia sub punctul de vedere al științei, pentru ca din această poziție să anulăm pretenția ei către absolut și către suprasensibil, divulgînd ceea ce este în ea relativ și în acord cu firea comună a omului.

Dar din confruntarea dintre teorie și religie mai rezultă și alte conflicte decît cele amintite pînă acum. Așa, de pildă, se spune că religia este o formă inferioară de explicație a lumii, înlocuită cu timpul de forma mai înaltă și mai perfectă a științei. Aceasta este, de pildă, părerea unui Auguste Comte, cînd distinge în evoluția omenirii trei etape succesive, și anume : faza teologică, aceea care explică procesele lumii prin intervenția unor voințe supranaturale ; faza metafizică, aceea care explică lumea prin entități abstracte și, în sfîrșit, faza pozitivistă, care nu începe decît odată cu el. Auguste Comte, și care, după propria-i opinie, este faza în care intenția de cunoaștere, manifestată încă din faza teologică, se desăvîrșește. Trebuie totuși spus că un astfel de mod de a judeca este insuficient, fiindcă se cuvine a observa că în religie nu există numai un factor de cunoaștere, o încercare de explicare a lumii, în raport cu care știința ar putea să fie socotită ca o etapă superioară. În religie,

afară de aspectul de cunoaştere, afară de încercarea de a explica originea şi sensul lumii, mai există şi o altă latură, de ordin sentimental mai degrabă, care corespunde unei nevoi de adorare şi al cărei resort profund este credinţa. Lucrul a fost de multă vreme recunoscut şi, tocmai în acest scop, pentru a pune mai bine în lumină deosebirea de atitudine dintre omul ştiinţific şi omul religios, o veche vorbă, atribuită lui Tertulian, afirma că nu poate deveni obiect al credinţei decît ceea ce este absurd, *credo quia absurdum*. Căci, fără îndoială, dacă o relaţie dintre lucruri n-ar fi absurdă, dacă ea ar fi capabilă a fi demonstrată pe cale logică, atunci acea relaţie ar deveni obiectul cunoştinţei raţionale şi al unui consimţămînt intelectual, smuls pe calea dovezilor logice, şi nu un obiect al credinţei. Mai tîrziu, în zorii epocii contemporane, Kant deosebea şi el între originalitatea atitudinii ştiinţifice şi originalitatea atitudinii religioase. Iar mai tîrziu, după ce marele val pozitivist bătuse pe ţărmii omenirii culte, un cugetător protestant care a făcut şcoală, Albrecht Ritschl, în cartea lui : *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, apărută în trei volume, între 1870—1874, căută să dovedească ceea ce este absolut autonom în atitudinea religioasă ; ba chiar, în opere ulterioare, el căuta să elibereze religia de orice element de autoritate, aducînd-o astfel la spiritul pur al Evangheliilor. În sfîrşit, dacă mai căutăm mărturii în decursul istoriei filozofiei, menite să afirme autonomia atitudinii religioase faţă de atitudinea ştiinţifică, este interesantă o observaţie ca aceea a lui Pascal, notînd odată : „Nimic nu stă într-un acord mai bun cu raţiunea decît negarea raţiunii în locurile credinţei ; nimic nu stă însă mai mult în contradicţie cu raţiunea decît negarea ei în lucrurile care nu sînt un obiect al credinţei". Şi mai departe : „A lăsa să valoreze raţiunea şi a nu lăsa să valoreze decît raţiunea, acestea sînt două erori deopotrivă de primejdioase". Astfel de mărturii contestă deci valabilitatea universală a raţiunii în toate domeniile spiritului şi ale culturii omeneşti, mărginind-o numai în acele domenii care alcătuiesc laolaltă întreprinderile ştiinţei. Iată cum convingerea reprezentată de Auguste Comte în privinţa religiei, înfăţişată ca o formă întrecută de cunoaş-

tere, este o părere pe care rezultatele mai vechi şi mai noi ale cercetării nu o menţin nicidecum. Iată, după cum socotesc, o serie de interesante aspecte ale conflictului care rezultă din comparaţia atitudinii ştiinţifice cu aceea religioasă. Există oare o posibilitate de aplanare a acestui conflict ?

Am arătat că contrastul dintre propoziţiile de bază ale atitudinilor ştiinţifice şi religioase ia forma unui adevărat conflict atunci cînd religia, adusă sub punctul de vedere al ştiinţei, este considerată ca un produs natural şi afirmaţiunile ei de principiu ca nişte urmări ale condiţiei relative a sufletului omenesc. Este adevărat că, astfel interpretată, antinomia dintre ştiinţă şi religie nu este totdeauna o pricină exclusivă de conflict, ci uneori de înţelegere şi de toleranţă din partea ştiinţei pentru religie. Căci dacă religia reprezintă, într-adevăr, o reacţiune naturală a sufletului faţă de lume, atunci se înţelege că demnitatea şi importanţa ei în cuprinsul culturii umane este resimţită prin acelaşi act al spiritului care stabileşte preţul achiziţiilor ştiinţei.

Pentru că am analizat mai îndelung aducerea religiei sub punctul de vedere al ştiinţei, sîntem datori să ne oprim, cel puţin o clipă, şi în faţa poziţiei contrarii, aceea care afirmă posibilitatea aducerii ştiinţei sub punctul de vedere al religiei. Într-adevăr, în operele ştiinţei, în cele mai înalte dintre ele, se constată prezenţa unui factor de credinţă, a unor postulări de valoare, care înrudeşte procedeul activ în cazul acestor ultime sinteze cu procedeul activ pus în mişcare de atitudinea religioasă. În felul acesta se legitimează vechea vorbă a Fericitului Augustin, după care credinţa precedă raţiunea, *fides praecedit rationem.*

Nici una însă dintre aceste soluţii de aplanare nu ne poate mulţumi, fiindcă ele sînt deopotrivă încercări de subordonare logică a uneia dintre valori faţă de sfera alteia. Am avut ocaziunea să criticăm acest procedeu încă de la începutul acestui studiu, atunci cînd am arătat ce este ireductibil în fiecare dintre valori şi ce este rebel în ele întreprinderii de sistematizare logică. Punîndu-ne problema posibilităţii de a resolidariza valorile, de a obţine unificarea lor în interiorul structurii psihice, noi nu ne gîndim la o unificare a lor pe cale logică, ci pe acea

cale care constă într-o trăire atît de adîncă, intensă și consecventă a uneia dintre ele, încît să putem străbate chiar la valorile care în aparență ar constitui antipodul său. Precis formulată, problema pe care ne-o punem de data aceasta, ca și în trecut, este dacă acela care trăiește cu mare adîncime, intensitate și consecvență valoarea teoretică simte că se îndepărtează de valoarea religioasă sau, dimpotrivă, că se apropie de ea ? Aceasta este întrebarea căreia trebuie să încercăm a-i răspunde acum.

Ne punem această problemă mai întîi din punctul de vedere al științei, întrebîndu-ne dacă, adîncind valoarea științifică, putem sau nu răzbate pînă la valoarea religioasă ? Punem această întrebare din punctul de vedere al științei, pentru că din unghiul ei s-a formulat, mai cu seamă în ultimul veac, opoziția cea mai radicală față de atitudinea religioasă. Știința ne-a rămas, prin urmare, datoare cu răspunsul la problema pe care singură a creat-o. În cursul ultimelor capitole am avut prilejul să punem în evidență o mulțime din trăsăturile caracteristice ale atitudinii științifice. La descrierea din trecut, putem adăuga acum alte două însușiri fundamentale, care definesc ceea ce este esențial în atitudinea omului orientat către cunoașterea adevărului, a omului teoretic. Aceste două însușiri sînt *consecvența* și *veracitatea*.

Ce este consecvența ? Un filozof, Jonas Cohn, preocupat să descrie valorile în lumina comparației dintre ele, a stabilit acest lucru, pe care îl socotesc de oarecare importanță și în legătură cu rezultatele pe care le urmărim noi aci, și anume că valoarea teoretică este, după cum el însuși se exprimă, o valoare *consecutivă*. O valoare consecutivă este, de asemenea, valoarea morală și aceste două valori împreună marchează un contrast cu valoarea estetică, a cărei însușire esențială este *intensitatea,* adică însușirea de a-și avea prețul în sine însăși. Frumosul are un preț în sine ; frumosul nu este niciodată valorificat în sufletul nostru în legătură cu un anumit scop pe care ar putea să-l urmărească. În măsura în care frumosul este aservit unor alte scopuri, unei realități care l-ar depăși, caracterul său *intensiv* se corupe și dispare. Frumusețea este o oprire a clipei, este degustarea în intensitate a rodului bogat pe care

momentul ni-l poate aduce. Frumusețea este intrinsecă. Nu tot așa se întîmplă însă cu adevărul și cu binele. Valoarea morală este totdeauna afirmată în legătură cu un scop care servește cuiva, care întrece prin existența sa momentul însuși în care valoarea este întrupată sau resimțită. La fel se întîmplă și cu valoarea teoretică, cu adevărat. Un adevăr este prețios întru cît înseamnă o etapă nouă, un cîștig al cercetării, care poate da un punct de sprijin cercetării ulterioare. Adevărurile se însumează, se adiționează, cresc, pe treptele lor pornim mai departe, mai sus și mai înainte, așa cum nu se întîmplă cu valorile intrinsece, care nu sînt adiționabile între ele, reprezentînd fiecare un univers complet, o finalitate închisă. Dar dacă este așa, atunci se înțelege că spiritul de consecvență care animă atitudinea teoretică rezultă din însăși natura valorii pe care această atitudine o cultivă. Mai departe, preocuparea de căpetenie a omului aplicat asupra sarcinii științifice este cercetarea legăturilor de la efect la cauze și de la acestea, considerate ca niște efecte, către cauze mai îndepărtate. În știință, spiritul omenesc se găsește de-a pururi în urmărirea unei ținte, care pare a se mișca în adîncimea perspectivelor cercetării, odată cu înaintarea noastră către ele. Deprinderea de a considera cauzalități și de a le cuprinde cu mintea cultivă deci în spiritul omului de știință tendința către consecvență. În felul acesta, ancheta științifică n-are limită și știința nu cere servitorului său decît s-o slujească cu spirit de consecvență.

Dar pe lîngă consecvență, printre însușirile spiritului teoretic distingem și *veracitatea,* și aci sîntem datori să punem în lumină o împrejurare cu totul remarcabilă. Atitudinea teoretică are particularitatea că se poate corecta pe sine. Atitudinea teoretică, din acest punct de vedere, se apropie mai degrabă de atitudinea morală decît de atitudinea estetică. Într-adevăr, și atitudinea morală se poate corecta pe sine, putînd recunoaște că poziția ei în fața lucrurilor și rezultatele acestei luări de poziție au fost eronate. Atitudinea estetică însă nu se poate corecta pe sine niciodată. Este absurd de a spune că am greșit în momentul cînd ceva ni s-a părut frumos. Pot spune numai că constelația mea sufletească s-a schimbat de atunci și că lucrul

care mi s-a părut frumos altădată, astăzi nu-mi mai apare la fel. În momentul însă cînd mi-a părut frumos un lucru, el mi-a părut frumos cu siguranță. Este foarte just însă a spune că am greșit în trecut cînd am făcut o anumită constatare și că am greșit cînd am luat cutare atitudine etică. Și fiindcă adeseori filozofia primește lumini deosebite din examinarea a ceea ce s-ar putea numi „situația verbală“, observați că expresia „am greșit“ reprezintă deopotrivă simptomul pe care putem să-l dăm unui rezultat al cercetării științifice și unui rezultat al conduitei morale. „Am greșit" este o judecată de valoare care poate fi aplicată deopotrivă atît în regiunea atitudinii teoretice, cît și în aceea a atitudinii etice. Nu pot însă vorbi de o greșeală în atitudinea estetică. În cazul acesta, veracitatea este acea însușire a atitudinii teoretice în care se exprimă caracterul provizoriu și virtual imperfect al rezultatelor teoretice; este acea înclinație a sufletului în virtutea căreia omul teoretic, trăind cu toată adîncimea atitudinea sa, poate la un moment dat să recunoască felul fals de a fi al premiselor sau al cuceririlor sale. Aș spune că veracitatea este latura morală a atitudinii teoretice și că din spiritul veracității rezultă simțul de relativitate, lipsa de dogmatism, modestia, însușiri etice care caracterizează deopotrivă pe adevăratul savant; însușiri în care se exprimă conștiința de provizorat care stă la baza atitudinii teoretice.

Și acum să ne întrebăm dacă prin trăirea adîncă, intensă, a acestor două însușiri de căpetenie ale spiritului științific, a *consecvenței* și a *veracității*, atitudinea teoretică poate să se îmbine cu atitudinea religioasă sau dacă, dimpotrivă, pe calea aceleiași trăiri mai intense, mai adînci, atitudinea teoretică nu se simte cumva îndepărtîndu-se de această atitudine. Mai înainte de a face aceasta, vrem să mai adăugăm însă o observație suplimentară.

Am arătat, în capitolul trecut, că una din cele mai de seamă obiecții prin care spiritul științific a căutat, dacă nu să anihileze, cel puțin să restrîngă valoarea atitudinii religioase, este observația că aceasta din urmă nu este decît un produs natural și că, prin urmare, supranaturalul și absolutul pe care atitudinea religioasă le afirmă în principiu nu sînt decît niște

rezultate ale condiției de relativitate umană. Aceeași afirmație se poate face însă și despre spiritul științific. Și spiritul științific este un produs natural ; și el reprezintă rezultatul unei reacțiuni umane firești în fața universului. Nici el nu înfățișează deci un absolut, în comparație cu care spiritul religios ar marca un contrast. Astfel, o cercetare recentă a arătat ce este produs evolutiv, natural și relativ în categoriile cele mai generale și, în aparență, cele mai absolute cu care știința lucrează. Această relativitate a punctului de vedere științific îndulcește vechiul dogmatism teoretic, în numele căruia se puteau ridica obiecții de mare însemnătate față de atitudinea religioasă. Dar ceea ce atitudinea teoretică pierde din dogmatismul său absolut cîștigă pentru sine atitudinea religioasă.

Am spus că spiritul științific este animat de consecvență și veracitate și că trăirea acestor două atitudini deschide inteligenței teoretice perspective libere asupra altor valori, chiar asupra valorii religioase. În adevăr, urmărind cu consecvență problemele științei, critica a arătat că spiritul ajunge la un moment dat la niște ultime probleme, a căror natură este antinomică. Acela care și-a cîștigat mari merite în stabilirea acestui lucru a fost Kant, cînd a stabilit patru antinomii, patru grupuri de teze opuse unor antiteze, în care culminează cercetarea științelor speciale. Nu pot să descriu acum sistemul de antinomii kantiene ; voi aminti numai unele din acestea, acelea relative la originea și extensiunea lumii. Iată, în adevăr, că mintea poate să gîndească deopotrivă o lume cu început și mărginită în spațiu, dar poate și lume fără început, prin urmare eternă și fără limite. Stabilind aceasta, Kant arată că o astfel de împrejurare trebuie să constituie în ochii noștri dovada că problemele care comportă răspunsuri antinomice sînt false probleme, că ele sînt întrebări în fața cărora mintea omului de știință se simte extenuată și fără mijloace posibile de a le răspunde. Consecvența și veracitatea gîndirii limitează deci, în mare măsură, pretențiile spiritului științific, obligîndu-l să străbată întregul său drum și să recunoască limitele sale. Cazul lui Kant, stabilind antinomiile gîndirii metafizice, este în această privință tipic.

Mai mult însă decît atît. Consecvența și veracitatea teoretică duc spiritul științific pînă în sanctuarul religiei. Să presupunem, în adevăr, că consecvența cercetării a fost împinsă atît de departe, încît știința a ajuns a cunoaște toate legile care guvernează procesele lumii. Să mai presupunem că spiritul teoretic și-a serbat și acest ultim triumf al lui, încît a putut întruni într-un sistem închis toate relațiile și cauzele care compun fenomenalitatea lumii și că în ochii savantului unor îndepărtate timpuri viitoare, universul a ajuns a fi cunoscut pînă în ultima lui taină, ca o icoană perfect închegată, ca un ciclu închis de relații. În momentul acela va fi rămas totuși o întrebare căreia știința nu-i va fi răspuns încă, și anume : de ce universul are tocmai forma pe care o are ; de ce ciclul închis, pe care știința a izbutit să-l obțină, are tocmai limitele pe care le are și nu altele, și, în definitiv, de ce lumea este supusă tocmai acelor legi pe care știința le-a stabilit și nu altora ? Iată niște întrebări cărora știința nu le va fi dat răspuns nici măcar la capătul ultim al întreprinderilor sale. Iată însă o întrebare căreia îi răspunde religia atunci cînd afirmă cu fervoare existența unui Dumnezeu exterior lumii și care a creat-o, așa cum e, printr-un act suveran de alegere, din infinitul posibilităților, și, prin urmare, cu afinitate, cu iubire pentru această unică formă a ei.

Ni se pare incontestabil deci că spiritul de consecvență și veracitate, trăit cu ultima adîncime, vine să mărturisească nu numai relativitatea spiritului științific ca un produs natural și nu numai insuficiența lui în fața ultimelor probleme ale speculației teoretice. Cele două atitudini se transformă chiar în fervoare, în simț pentru misterul care înconjoară domeniul asupra căruia ancheta științifică se întinde, în adorație pentru Ființa care, stînd în afară de lume, a creat-o cu iubire pentru ea. Observați că un astfel de chip de a soluționa conflictul dintre știință și religie nu presupune nicidecum o renunțare la atitudinea științifică. În marele cadru de mister al lumii, atitudinea științifică poate să continue să dezvolte valorile care îi sînt proprii. Ceea ce însă trebuie combătut, în lumina analizelor de pînă acum, este aroganța științifică și dogmatismul ei limitat și miop, niște feluri de a fi pe care, dealtfel, adevărații savanți nu le practică niciodată.

IX. ARTA ŞI MORALĂ

Continuînd analiza conflictelor dintre valori, cu intenţia de a arăta care este posibilitatea reconcilierii lor în unitatea structurii psihice, ne-am propus să considerăm astăzi coliziunea dintre frumos şi bine. Conflictul ieşit din opoziţia valorii morale împotriva valorii estetice este o împrejurare care s-a dezvoltat mai cu seamă în sfera culturii creştine. Antichitatea a resimţit mai degrabă unitatea profundă a acestor valori. Aşa, de pildă, pentru Platon, frumuseţea nu era decît ocazia care ne conduce către contemplarea Ideilor, adică ale modelelor eterne ale lucrurilor şi către contemplarea celei mai înalte dintre acestea, a Ideii de Bine. Starea de spirit estetică şi morală erau resimţite deci de către Platon ca unitare. Dar dacă antichitatea n-a cunoscut conflictul dintre valoarea estetică şi morală, a cunoscut un alt conflict, înrudit cu acesta, şi anume conflictul dintre morală şi artă, considerate ca două expresii obiective ale acestor valori. Mă gîndesc la vestita condamnare platoniciană a artei, pentru motive metafizice, pe care nu e locul a le aminti aci, dar şi pentru motive morale, care ne interesează acum în cel mai înalt grad.

Într-adevăr, Platon consideră că arta este menită să stîrnească clocotul pasiunilor şi să abată pe cetăţean de la treburile serioase ale statului, şi, în felul acesta, ea trebuie primită numai în acele singure forme elementare şi compatibile cu interesele statului, cum sînt imnurile către zei, elogiile adresate marilor bărbaţi publici şi, în sfîrşit, muzica vocală de inspiraţie etică şi cetăţenească. În aceeaşi privinţă, este interesant de amintit părerea unui Aristotel, care, în *Politica* sa, nu admite pentru educaţia tineretului decît modul etic al melodiilor, pe care îl opune modului entuziast, vrednic a fi eliminat din sistemul de învăţămînt al tineretului.

Odată însă cu apariţia sferei de idei şi sentimente ale creştinismului, arta şi frumosul în oricare din varietăţile lui, chiar în acele ale naturii, totdeauna preţuite de antichitate, încep să fie obiectul unei opoziţii radicale şi sistematice, şi aceasta din pricină că arta ar favoriza senzualitatea şi ar abate de la spi-

ritualitate, adică de la domeniul în care creştinul trăieşte ca în adevărata lui patrie. Interesant în această privinţă este pasajul din *Capitularele*, care reproduc hotărîrile celui de al treilea Conciliu de la Tours, pe care le reproduce odată, într-una din cărţile sale, esteticianul Charles Lalo. Aceste *Capitulare* condamnă „toate lucrurile în care se găsesc atracţiuni ale ochilor sau ale urechilor şi prin care se socoteşte, pe bună dreptate, că vigoarea sufletului poate fi înmuiată, după cum se poate resimţi, în adevăr, în anumite feluri ale muzicii şi în alte lucruri asemănătoare". Această precizare : „în anumite feluri ale muzicii" ne face să ne gîndim că autorii *Capitularelor* se refereau la distincţia — dătătoare de măsură pentru întreaga cugetare a veacului — pe care Aristotel o stabilise, în *Politica* sa, între modurile etice şi entuziaste ale muzicii. Bossuet, care era un om de geniu într-un secol a cărui strălucire principală constă în eflorescenţa literară, interpretează acest text vechi şi îi dă întreaga lui adeziune cînd scrie : „Acest canon nu presupune în subiectele pe care le blamează descrieri sau acţiuni licenţioase şi nici un fel de incontenenţă marcată, evidentă. El atacă numai ceea ce întovărăşeşte, în mod natural, plăcerile ochilor şi ale urechilor." Şi mai departe : „Dacă ar trebui să remarcăm ceea ce este, într-adevăr, rău în operele de artă, adeseori am avea greutate s-o facem. Totuşi, în întregimea sa, arta este primejdioasă pentru că pe calea ei ne deschidem inima către întreaga lume a sensibilului". Iată punctul de vedere al valorilor religioase creştine exprimat cum nu se poate mai clar. După acest mod al aprecierii, nu numai că arta se cuvine a fi cenzurată cînd contravine moralei, dar, în întregimea şi prin natura ei, arta poate fi socotită vinovată, întrucît solicită viaţa sensibilă şi abate de la viaţa spirituală, singura proprie creştinului.

În sfîrşit, o altă condamnare a artei, care decurge din acelaşi spirit etic-religios, o întîlnim în vremurile contemporane, odată cu Tolstoi, şi anume în lucrarea sa adeseori citată şi foarte cunoscută, *Ce este arta ?* Pentru Tolstoi, arta, în formele ei savante, izolează, desparte pe oameni, şi este de adăugat că arta nu poate să nu se dezvolte în asemenea forme savante. Stă în logica oricărui organism de a creşte, diferenţiindu-se şi, atunci cînd un astfel de organism este un bun cultural,

de a solicita, pentru a fi înțeles, energii specializate ale sufletului omenesc. Dar în aceste forme savante pe care le-a căpătat de multă vreme, arta este menită să izoleze pe oameni. Arta lui Beethoven, a unui Shakespeare, a unui Balzac ș.a.m.d. n-ar fi o artă pentru toată lumea, ci una destinată unui anumit public, înzestrat cu o anumită mentalitate. Sensul vieții religioase e însă altul ; el urmărește, ne asigură Tolstoi, să unească pe oameni. Nu uitați că, dacă cercetăm originea cuvîntului religie *(religio)*, dăm, fără îndoială, peste vechea lui semnificație, care înseamnă legătură, legătura omului cu Dumnezeu, dar, în același timp, legătura oamenilor între ei. Față de intenția imanentă a religiei, arta savantă, care izolează, merge într-un sens potrivnic și se cuvine să primească condamnarea noastră. Această condamnare Tolstoi o pronunță fără vreo restricție față de marii artiști ai lumii și chiar față de operele de seamă ale propriei sale creații.

Conflictul dintre frumos și bine nu pornește însă numai stîrnit de atacul binelui, dar uneori și din partea frumosului. Trebuie deci să studiem și cealaltă latură a conflictului, arătînd în ce fel el se ascunde și ce formă ia atunci cînd atacantul nu este valoarea morală, ci valoarea estetică. În atacul frumosului putem distinge două aspecte : unul care consistă din lupta valorii estetice în contra valorii morale, dar și un aspect deosebit, potrivit căruia valoarea estetică nu face decît să afirme o suprematie mîndră și disprețuitoare. În ce privește primul aspect amintit, aspectul expres și conștient de sine al atacului valorii estetice împotriva valorii morale, trebuie amintit mai întîi numele lui Friedrich Nietzsche. Pentru Nietzsche, morala civilizațiilor creștine este o morală de sclavi, o morală al cărei resort profund este resentimentul celor slabi împotriva celor puternici și plini de viață. Resentimentul, ca motiv adînc al moralei, este una dintre viziunile cele mai importante ale lui Nietzsche, și dezvoltarea acestei idei o puteți găsi în cartea sa *Genealogia moralei*. Viața însă, dezvoltîndu-se cu deplină vigoare, se întovărășește negreșit cu atributul frumuseții. Acela care iubește viața trebuie, prin urmare, să afirme punctul de vedere estetic în detrimentul punctului de vedere moral, care, cel puțin în civilizațiile noastre, ar fi expresia unei diminuări

a vitalității și, prin urmare, o expresie a urîțeniei. Spuneam că nevoia accentuării esteticului, ca un atribut care întovărășește libera și viguroasa înflorire a vieții, se impune mai cu seamă în civilizațiile noastre, fiindcă nu totdeauna a fost așa, spune Nietzsche. Dacă considerăm morala la originile ei, atunci ne dăm seama că noțiunile morale în civilizațiile mai sănătoase ale trecutului stau, fără îndoială, sub punctul de vedere estetic, care caracterizează în mod eminent pe inșii puternici. Creatorii primelor morale omenești ar fi inșii puternici, superbii și frumoșii eroi. Pentru a proba astfel de aserțiuni, dovezile lui Nietzsche sînt destul de slabe. Așa, de pildă, ne asigură Nietzsche că în cuvîntul *bun, bonus,* trebuie să recunoaștem un vechi termen deformat, și anume cuvîntul *duonus,* care ar fi desemnat împotrivirea dintre oameni. Astfel, la origine, *bun* n-ar fi decît expresia situației de luptă și de încordare în luptă. Dacă, apoi, voim să știm ce va fi fost rău, Nietzsche ne invită să ne întrebăm care va fi fost originea cuvîntului german *schlecht,* pe care-l face să derive din *schlicht,* adică simplu, omul umil, dominat de stăpînul său. Astăzi însă, adaugă Nietzsche, sîntem atît de departe de originile indicate de etimologiile noțiunilor etice fundamentale, încît ceea ce altădată era rău este astăzi socotit bun, iar compătimirea, mila și toate afectele care caracterizează mai degrabă slăbiciunea sufletului sînt ipostazate ca valorile morale supreme. După cum vedeți, opoziția punctului de vedere estetic împotriva punctului de vedere moral nu putea fi afirmată în termeni mai categorici.

Dar opoziția frumosului, ofensiva sa, am spus că uneori ia o altă formă, și anume pe aceea a unei supremații, care, dacă nu întreprinde lupta contra moralei, este numai pentru că — în taină sau pe față — o disprețuiește. Acesta este punctul de vedere al esteților de toate categoriile, al lui Théophile Gautier în prefața la *Mademoiselle de Maupin,* al lui Oscar Wilde în prefața la *Dorian Gray,* al lui Gustave Flaubert în scrisorile sale.

Iată cîteva din aspectele cele mai tipice ale conflictului dintre valoarea estetică și valoarea morală, și, după cum socotesc, iată aspectele cele mai reprezentative ale acestui conflict. Dar în această generală bătălie și încordare n-au lipsit și tentative de conciliere, încît, pentru a completa examenul pe care îl în-

treprindem astăzi, este necesar să amintim și cele mai reprezentative dintre aceste încercări de împăcare. În rîndul acestora stă încercarea de a aduce frumosul sub punctul de vedere al binelui. Dacă frumosul s-ar arăta că aparține categoriei mai largi a binelui, dacă natura adîncă a frumosului ar fi etică, atunci ar fi inutil să întîrziem asupra conflictului care se pronunță între aceste două valori, de vreme ce el nu aparține decît suprafeței lucrurilor, acoperind unitatea reală și profundă a amintitelor valori. Aceasta este cel puțin părerea unui om care a dominat cultura estetică a celei de-a doua jumătăți a veacului trecut, atît în țara sa cît și pe întregul continent, a englezului John Ruskin.

Ruskin socotește că arta este un indiciu al moralității unui popor și că forțele fecunde ale artei sînt, în același timp, forțe morale. Iată cum, într-o scrisoare din bătrînețea sa, Ruskin rezumă cele două sau trei idei care au străbătut, ca un fir roșu, întreaga sa operă literară, motivul esențial din care s-a dezvoltat materia întregii sale reflecții : „Cartea pe care am intitulat-o *Cele șapte lămpi* — scrie Ruskin — a fost destinată pentru a arăta că anumite forme înalte ale caracterului și sentimentului moral sînt puterile magice grație cărora orice operă de artă arhitectonică poate fi produsă ; *Pietrele Veneției* (o altă scriere a lui Ruskin), de la prima ei linie la cea din urmă, n-are alt scop decît de a dovedi că arhitectura gotică din Veneția a fost produsul și expresia unei curate stări de credință patriotică și de virtuți familiale, în timp ce toate operele Renașterii poartă pretutindeni semnul unei tainice infidelități față de națiune și al unei profunde corupții domestice". Și mai departe : „În toate operele mele anterioare, m-am silit a arăta că orice bun în arhitectură este esențialmente religios, că arhitectura nu este produsul unui popor corupt și fără credință, ci al unui popor virtuos și fidel, ferm și unanim credincios legilor evidente ale unui Dumnezeu netăgăduit". Iată exprimată cum nu se poate mai clar ideea că forțele active ale creației artistice nu sînt altele decît forțele morale, ca, de pildă, patriotismul, virtutea domestică, sufletul curat, credința în Dumnezeu.

Dar încercarea de conciliere a frumosului cu binele s-a produs și în forma contrarie, care consistă în aducerea binelui sub punctul de vedere al frumosului. Și în această privință, deși s-ar putea spune mai mult, mă mulțumesc să observ că teza nietzscheană, amintită mai înainte, poate fi, în același timp, interpretată și ca o astfel de încercare, întrucît prezintă morala — dacă nu morala contemporană, cel puțin morala mai veche, aceea care stă la zorile eroice ale societății omenești — drept expresia unei mari vigori înzestrată cu atribute estetice. Dar ca și în cazul altor valori, nu posibilitatea unei concilieri prin subordonare căutăm noi, ci — după cum am arătat-o de atîtea ori — prin adîncirea experienței valorilor. Să ne oprim în fața unora din soluțiile mai vechi ale problemei.

Încă de la sfîrșitul veacului al XVIII-lea, în *Scrisorile asupra educației estetice a omenirii*, Fr. Schiller a arătat că starea de contemplație estetică creează în noi o atmosferă intimă de disponibilitate, de libertate sufletească, în care se poate ușor implora predispoziția și hotărîrea morală. Starea de spirit estetică se caracterizează, într-adevăr, prin armonia facultăților sufletești, a instinctului material al sensibilității cu înclinarea mai înaltă către formă. Starea de spirit estetică realizează astfel unitatea în varietate, ca un rezultat al armoniei celor două facultăți sufletești, și în felul acesta ne abate de la primejdia senzualității, dușmana cea mai aprigă a moralității. Dispoziția estetică este, prin urmare, după Schiller, un mijloc de a îmblînzi rigorile teribile ale apetenței senzuale, îndrumîndu-ne către cerințele, îndulcite prin meditație estetică, ale rațiunii etice.

Dar nu numai după sistemul kantian, pe care Schiller îl dezvoltă în felul acesta, dar și după sentimentul nostru psihologic, arta creează în noi o stare de libertate, de seninătate, de domolire a asprei goane în care ne mînă viața practică. Arta nu trebuie să predice morala pentru a fi morală. Binele nu este în contemplația estetică un fruct cules cu osteneală, ci un rod spontan al detașării de viață și al armoniei care se statornicește în noi. Valoarea morală se dezvoltă spontan din trăirea valorii estetice, și împrejurarea aceasta este poate cea mai limpede și desigur cea mai des citată pentru a dovedi chipul în care valorile coincid și se unifică în interiorul structurii sufletești.

X. POLITICA ȘI MORALA

În discuția conflictelor celor mai reprezentative dintre valori și a posibilității aplanării lor în unitatea structurii psihice, ne-a rămas să ne ocupăm despre coliziunea dintre valoarea morală și valoarea politică. Auzim adeseori critici îndreptate împotriva activității politice sau a oamenilor politici și ne putem da cu ușurință seama că toate acestea sînt făcute, mai cu seamă, din punctul de vedere al moralei. Morala este aceea care poartă, de cele mai multe ori, protestul împotriva politicii. Și lucrul este firesc să fie așa, mai întîi din motivul că structura valorii morale și a valorii politice sînt profund deosebite.

Astfel, după cum spuneam încă în acel capitol inițial care definea fiecare dintre valori, norma internă a valorii morale este iubirea, pe cîtă vreme aceea a valorii politice este puterea. Sensul valorii morale, ținta către care viața morală se îndreaptă, este solicitarea unei valori străine, a unei însușiri prețioase și deosebite de noi. Iubirea se atintește asupra acelui fel de a fi al ființei iubite care diferă de noi ; în iubire, omul se bucură de ceea ce în ființa iubită este eterogen și de ceea ce îi aparține numai ei, încercînd să solicite acest caracter cu totul diferențial și să-l vadă înflorind. Dar dacă aceasta este ținta valorii morale, aceea a valorii politice este impunerea voinței proprii. Observația o face Spranger în cartea sa *Formele vieții.* Cine nu bagă de seamă că în activitatea politică omul dorește să impună lumea de valori pe care o poartă în sine, acela nu poate să înțeleagă din ce se compune realitatea vieții politice. În fine, valoarea morală afirmă în om un preț infinit și original. Nu aceeași este însă afirmația implicată în valoarea politică. Foarte adeseori politicul consideră în om mai degrabă caracterul mărginit al valorii sale și, în același timp, caracterul fungibil dintre oameni, ca și cum aceștia ar fi niște unități omogene, capabile a fi schimbate între ele. Politicul întrebuințează pe oameni ; eticul se pune în serviciul lor. Vedeți dar că și în acest punct se declară un conflict acut între perspectivele valorii morale și acele ale valorii politice.

Este adevărat că există o anumită concepţie politică pentru care omul nu mai este o unitate mărginită, fungibilă şi întrebuinţabilă, dar pentru care el este un scop în sine. Acesta alcătuieşte propoziţia de bază a concepţiei politice a liberalismului, manifestată, într-un act decisiv, în celebra declaraţie a drepturilor omului, cu care a început Revoluţia franceză. Încă din antichitate, morala postula propoziţii ca aceea a lui Seneca, după care omul este un obiect sfînt pentru om, *homo res sacra homini*. Dar propoziţia rămînea mai degrabă în tratatele de morală, nu pătrundea în viaţa politică, încît se poate spune că abia odată cu Revoluţia franceză un act solemn introduce această supremă idee morală şi în sfera vieţii politice. Ştiţi desigur că unii gînditori moderni sînt destul de aspri în judecata lor asupra Revoluţiei franceze. Se spune adeseori că orientarea spirituală inaugurată de Revoluţie a fost mai degrabă stricătoare bunei dezvoltări a vieţii politice, întrucît a înlocuit cunoaşterea realităţilor, care singură ar fi trebuit să guverneze iniţiativa politică, printr-o încredere nemărginită acordată raţiunii ; că Revoluţia a fost prea abstractă în inspiraţia ei, că omul pe care ea dorea a-l servi era o fiinţă în genere, fără o psihologie specificată şi, prin urmare, că reformele care au decurs din punctul ei de vedere au fost în realitate inoperante, dacă ne gîndim că viaţa omenirii se dezvoltă pururi în condiţii de loc şi de timp care nu se cuvin a fi nesocotite. Oricum am judeca aceste critici, există însă anumite cîştiguri ale Revoluţiei franceze peste care nu se cuvine a trece cu vederea şi, între altele, tocmai această sinteză dintre moral şi politic, cuprinsă în însuşi actul ei constitutiv, bun testat omenirii şi pe care omenirea nu-l mai poate nesocoti. Dar cu toate că trăim în sfera acestor cîştiguri — cel puţin în sensul că pentru noi omul este, teoretic vorbind, un obiect moral, cu un preţ infinit şi unic, nu numai un obiect mărginit, fungibil şi întrebuinţabil — pentru interesul metodic al dezvoltărilor care vor urma, ne propunem izolarea politicului de amestecul cu moralul, cu atît mai mult cu cît orientarea morală dată vieţii politice de către Revoluţie n-a fost urmată totdeauna de realităţile practicii.

Considerate, aşadar, în puritatea caracterelor diferenţiale pe care le-am subliniat mai înainte, deosebirea aceasta se constituie

adeseori într-un adevărat conflict acut. Chiar sfera de sentințe plastice ale civilizației romane ne îngăduie să comparăm două propoziții care, afirmînd deopotrivă supremația și excelența nediscutată a punctului lor de vedere, ne lasă să întrevedem, în același timp, în ce poate consista conflictul semnalat. Este, pe de o parte, sentința latină potrivit căreia mîntuirea statului trebuie să fie pentru oricine legea supremă, *salus rei publicae suprema lex est*, iar, pe de altă parte, afirmația că lumea poate să piară, numai să se facă dreptate, *fiat justitia, pereat mundus!* Iată două formule care ne propun fie conducerea noastră după norma unică a valorii politice, fie după norma morală a justiției. Dar pentru că și cu prilejul celorlalte conflicte examinate aci, am întrebat mai întîi istoria doctrinelor filozofice pentru a primi răspunsul relativ la formele particulare pe care conflictele dintre valori le-au luat, să ne punem această întrebare și în împrejurarea de azi.

Unul dintre cele mai reprezentative conflicte ale politicului cu moralul, rezultat din autonomizarea violentă a celui dintîi, este acela pe care-l găsim în paginile cărții celebre a gînditorului și omului de stat florentin Machiavelli, în *Principele*. Care sînt ideile fundamentale ale agerului om la minte care a fost Machiavelli ? Mai întîi ideea că se trece prea ușor cu vederea deosebirea care există între persoanele particulare și persoanele publice ; că se condamnă acțiunile politice în numele moralei, uitîndu-se însă că morala care servește aci ca judecător este aceea a omului privat și că ea nu ne poate înzestra cu criterii care să ne facă apți a înțelege și aprecia, în același timp, faptele omului public. Este necesară deci deosebirea strictă dintre persoana particulară și omul public și este de mare nevoie să ne interzicem judecata unuia din punctul de vedere al celuilalt. A doua idee esențială a tratatului lui Machiavelli este că umanitatea este, prin constituția ei, vicioasă și rea și că o politică întemeiată pe virtute este nepotrivită în mediul real al societăților omenești. Într-un astfel de mediu, politica și purtătorii valorilor ei sînt datori, pentru a nu cădea ei înșiși victimă, să se dirijeze de niște principii și să adopte o conduită în conformitate cu aceea a subiectelor reale în care politica trebuie să se dezvolte. Este firesc să ne călăuzim, în activitatea publică, de realități, nu

de idealuri. În sfîrşit, statul are un preţ în sine care nu poate fi echilibrat de valorile moralei individuale, pentru că aceste diferite categorii de valori sînt între ele incomparabile, aparţinînd unor sfere de viaţă cu totul deosebite. Din acest fel de a vedea apare la Machiavelli conceptul, menit unei lungi dezvoltări, al „raţiunii de stat". Iată punctele esenţiale ale doctrinei lui Machiavelli, acele care au încurajat, din nefericire, atîtea abuzuri, uneori practicate nu numai de oameni de spirit, asemănători cu vestitul scriitor florentin, dar uneori şi de minţi mai înguste, de mici tirani indolenţi, care nu aveau drepturile lui Machiavelli în afirmarea acestor principii.

Astăzi, după ce tratatul *Il Principe* a fost citit în decurs de atîtea sute de ani, critica lui este mai uşoară. În această ordine de idei, putem observa mai întîi că Machiavelli uită a face, sau se lipseşte de o distincţie cu totul necesară. Căci trebuie să deosebim între valorile intrinsece şi valorile extrinsece ale culturii. Există valori care merită a fi cultivate pentru ele însele şi altele care nu ne servesc decît ca mijloace pentru a atinge valori mai înalte decît ele. Printre valorile pe care le-am enumerat încă de la începutul acestui studiu, valoarea teoretică are un preţ în sine şi merită să fie cultivată pentru ea însăşi. Numai oamenii posedînd o cultură cu totul sumară se întreabă la ce pot servi savantele tratate de matematici atîta vreme cît ele nu dau loc la aplicaţii tehnice ; apoi aceleaşi persoane se pot mira că unii oameni se ocupă cu problema cosmologică sau ontologică în metafizică, cînd este probabil că nici chiar soluţia definitivă a acestor întrebări n-ar modifica întru nimic starea economică a omenirii. Pentru un om cu o cultură deplină este evident însă că valoarea teoretică are un preţ în sine, care nu trebuie legitimat prin atingerea unui alt scop. De asemenea, valoarea estetică şi religioasă au şi ele un preţ intrinsec, se legitimează şi pot fi cultivate fără altă preocupare decît sporirea, desăvîrşirea lor. Dar printre valorile culturii sînt două cel puţin care au un caracter extrinsec, sînt, aşadar, valori mijlocitoare. Acestea sînt valoarea economică şi valoarea politică.

Ideea aceasta am dezvoltat-o mai întîi cu ocazia valorii economice şi era necesar să reamintim că aceleaşi însuşiri de

structură revin și în cazul valorii politice. Citirea paginilor lui Machiavelli ne dă însă adeseori impresia că el tratează valoarea extrinsecă a politicii ca pe o valoare intrinsecă. În atmosfera generală de estetism a Renașterii, politica însăși devine un fel de valoare estetică, un fel de operă de artă. Iar cînd Machiavelli descrie procedeele dibace practicate de principii și guvernele contemporane, avem adeseori impresia că printre aceste descrieri se strecoară zîmbetul satisfacției cu care întîmpinăm creațiile izbutite ale artei. Un fel de estetism politic practică Machiavelli, și se înțelege că în felul acesta simțim că valoarea politică se abate de la ceea ce trebuie să rămînă ținta ei : un simplu mijloc în slujba scopurilor morale ale omenirii.

Cu toată această critică, evidentă pentru conștiințele noastre moderne, scrierea lui Machiavelli are un preț considerabil, fiindcă ea a fost menită să ne ferească de nebuloasele reverii care, tocmai în virtutea posibilei asocieri dintre politică și morală, contagiază firea adevărată a acțiunii politice și o fac inutilă. Este un act de atragere a atenției acela pe care Machiavelli l-a executat în cărțile sale și, în această privință, machiavellismul a lucrat ca o forță regulativă de mare însemnătate, care, pe de o parte, a pus în lumină originalitatea politicului și, pe de altă parte, ne-a prevenit de erorile în care foarte adeseori politica se rătăcește. Astfel înțeles, este evident că machiavellismul își păstrează valoarea lui și astăzi.

Dar alături de toate aceste forme de conflict între moral și politic, există și unele încercări de conciliere, mai întîi una care ar consista din aducerea politicului sub punctul de vedere al moralului. Aceasta ar fi, de pildă, procedura lui Platon în *Republica* și *Legi,* atunci cînd afirma că scopul vieții politice este solicitarea virtuții printre cetățeni și cînd propunea, ca mijloc pentru realizarea acestui scop, educația ; la fel atunci cînd preconiza nu numai acțiunea indirectă și mai blîndă a intervenției pedagogice, dar însăși intervenția despotică a legilor, care urmau să supravegheze pe cetățean pînă și în cele mai intime dintre actele vieții lui. Un fel de despotism al virtuții este, după părerea lui Platon, singurul

sistem menit să realizeze firea adevărată a vieţii politice, care nu poate fi deosebită de viaţa morală.

Dar concilierea s-a încercat şi pe cale inversă, şi anume prin aducerea moralului sub punctul de vedere al politicului, ca atunci cînd ni se afirmă că formele vieţii morale nu sînt, de fapt, decît modalităţi ale vieţii politice, că morala nu este decît un sistem de prohibiţii politice, relative la acele care ar putea deveni păgubitoare colectivităţii şi statului. De ce să vorbim atunci de autonomia moralei, autonomie care ar favoriza conflictul dintre aceasta şi politică ? În realitate, ni se spune, nu există această deosebire şi nu există posibilitatea conflictului respectiv. Actele morale ar fi acte politice ; regulile morale ar fi reguli politice. O afirmaţie asemănătoare s-a făcut şi despre valorile religioase cînd s-a spus că şi ele sînt valori politice, că noţiunile cu care religia operează ar fi fost inventate de clasele conducătoare, în scopul de a-şi uşura sarcina guvernării lor. Un lucru asemănător s-a afirmat deci şi despre morală, prezentată ca un sistem de prohibiţii politice şi nimic mai mult. Ba chiar acest punct de vedere s-a răspîndit atît de mult în vremea din urmă, viaţa morală încetînd să mai fie considerată în nucleul ei profund, în legea ei adîncă, morala a fost de atîtea ori considerată din unghiul acestei false asimilări cu politicul, încît situaţia a putut să trezească protestul unui scriitor polemic francez, Julien Benda, într-o carte care a făcut multă vîlvă, *La Trahison des Clercs*. Ceea ce garantează progresul intern al omului — spune Benda — este menţinerea ideilor morale în puritatea lor autonomă şi departe de orice contagiune cu politicul. Se poate ca şi în trecut, în realitatea faptelor, idealurile morale să nu fi fost reprezentate în toată puritatea lor, dar, cu toate acestea, se menţinea afirmaţia deosebirii esenţiale între moral şi politic. Era o clasă de oameni însărcinaţi cu menţinerea acestei diferenţe, cu postularea neîntreruptă a autonomiei şi splendorii proprii moralului, iar această clasă de oameni o formau tocmai clericii sau, pentru a întrebuinţa un cuvînt mai familiar nouă, intelectualii acelor vremuri. Astăzi însă situaţiunea s-a schimbat. Astăzi această deosebire esenţială nu mai este de nimeni afirmată, deşi separarea dintre politic şi moral ar tre-

bui să fie menţinută chiar dacă realitatea faptelor este alta, fiindcă prin necontenita lor separare se strecoară treptat civilizaţia în omenire. Dar astăzi, sub valul de practicism care se abate peste umanitatea modernă, întîlnim fenomenul aducerii moralei sub punctul de vedere politic, şi aceasta echivalează, spune Benda, cu o serioasă ameninţare pentru viitorul civilizaţiei omeneşti.

Dar în afară de această conciliere prin subordonare, conciliere cu caracter logic, împotriva căreia se ridică Benda, găsim şi posibilitatea altor unificări ale punctelor de vedere, şi anume aceea care răspunde metodei noastre proprii şi care constă din resolidarizarea acestor valori în interiorul structurii psihice, prin trăirea mai adîncă a uneia din ele. Întrebarea în faţa căreia ajungem acum este deci următoarea : este posibilă reconcilierea moralului cu politicul în unitatea structurii psihice ? Adîncind valoarea politică, simţim apropiindu-ne sau depărtîndu-ne de valoarea morală ? Caracterul esenţial al valorii politice, spuneam mai înainte, este tendinţa de a impune semenilor voinţa proprie, în timp ce caracterul valorii morale este tendinţa de a face să înflorească şi să se dezvolte ceea ce în semenii noştri alcătuieşte însuşirea lor originală. Grija pentru existenţa străină în caracterele ei diferenţiale, absolutismul care doreşte să vadă fiinţele din jurul nostru conformîndu-se după indicaţia valorii pe care noi o reprezentăm, iată în ce consistă opoziţia cea mai radicală dintre valoarea morală şi valoarea politică.

Dacă acum ne întrebăm care este energia sufletească pe care politicul o cultivă şi care este atmosfera în care el se dezvoltă, putem spune că ele sînt acelea ale puterii. Sentimentul puterii şi dorinţa de a o exercita sînt notele sufleteşti de care politicul are mai multă nevoie, pentru că, sprijinindu-se pe ele, izbuteşte el să realizeze intenţia profundă a valorii sale : aceea de a impune punctul ei de vedere. Dar trăirea puterii, oricît de paradoxală ar părea împrejurarea la prima ei formulare, îl aduce pe politic să depăşească punctul său de vedere, să simtă că se apropie de poziţia şi perspectivele moralei. Într-adevăr, puterea este generoasă, ea ajunge în curînd să se conceapă pe sine ca un mijloc, nu ca un scop

şi, desigur, o vorbă ca aceea a marelui om politic care a fost Frederic cel Mare, regele Prusiei, vorba că el nu este decît „servitorul statului" este manifestarea unui ins care, adîncind în sine sentimentul puterii, îl dezvoltă pînă a deveni generos şi plin de uitare de sine.

Dar trăirea puterii este, în acelaşi timp, trăirea unor limite. Nu există putere oricît de mare care să nu ajungă curînd la conştiinţa graniţelor ei. Şi atunci, în această împrejurare, se dezvoltă în sufletul politicului situaţia sufletească a singurătăţii morale. Solitudinea internă este un afect care a urmărit totdeauna pe geniile politice. O anumită mizantropie, un pesimism caracteristic răsună adesea din cuvintele şi din atitudinea conducătorilor politici. Din această stare sufletească izbucneşte impresionanta vorbă a şefului revoluţionar francez Danton, pe vremea cînd se afla în închisoare, vorba că „umanitatea mă plictiseşte" *(l'humanité m'ennuie).* Aceeaşi stare de spirit, făcută din nevoia de a se izola de oameni şi din asprime faţă de ei, a caracterizat şi atitudinea unui om de talia lui Clemenceau. Dar această mizantropie, acest aspru pesimism pe care-l auzim răsunînd din manifestările atîtor mari realizatori politici, poate că nu este decît contrapartea unei mari iubiri de oameni, a unui entuziasm generos pentru ei. Oboseala de oameni, îmbinată cu interesul pentru soarta lor colectivă şi cu dorinţa pasionată de a-i servi, este un complex de sentimente şi atitudini pe care omul politic de seamă îl găseşte la capătul exerciţiului puterii sale.

În sfîrşit, trăirea puterii îl conduce pe omul politic nu numai la sentimentul limitelor care îl separă de restul oamenilor, dar la acea graniţă pînă la care se întinde orice putere omenească. La această limită apare sentimentul mărginirii sale ca om, faţă de ceea ce îl depăşeşte ca atare, sentimentul dependenţei faţă de Dumnezeu. De aceea, adeseori, în sufletul marilor oameni politici, vedem asociindu-se stărilor sufleteşti amintite pînă acum o profundă religiozitate. Caracteristic în această privinţă a fost cancelarul Bismarck, la care o luciditate extremă a privirilor, o totală lipsă de iluzii cu privire la calitatea oamenilor pe care trebuia să-i manevreze, o putere sigură şi aspră de a se dirija pe sine şi pe alţii se

împreuna cu acel sentiment al dependenței mistice față de puterea care guvernează destinele omenești, despre care mărturisesc atîtea din scrisorile și însemnările sale intime.

Iată cum, examinînd figura marilor oameni politici, a acelora care au adîncit perspectiva valorii lor proprii, îi vedem înaintînd pînă la ceea ce pare antipodul situației lor, pînă la punctul de vedere al moralei și al religiei : încă o exemplificare a posibilității de resolidarizare a valorilor în unitatea structurii sufletești.

*

Pentru că acum am încheiat lunga serie a comparațiilor dintre valori, cu care ne-am ocupat în ultimele capitole, este poate necesar să vă reamintesc care a fost utilitatea analizelor asupra cărora ne-am aplicat atîta timp. Mai întîi, vă atrăsesem atenția că așa-numita criză a culturii moderne rezultă din izolarea valorilor, din faptul că oamenii culturii noastre trăiesc cu exclusivitate unele valori, nesocotind însă pe cele cu care ele s-ar putea întruni în unitatea unui suflet omenesc complet. Arătînd că această situație a devenit necesară muncii de specialitate a civilizației moderne, atrăgeam, în același timp, atenția asupra faptului că aceeași împrejurare a fost făcută vinovată de criza care este resimțită de sufletele purtătorilor de valori în cultura modernă. Arătam mai departe că acest conflict nu izvorăște din firea specializării însăși, ci numai din faptul că specializarea nu este în toate aceste cazuri destul de departe împinsă, că ea nu este trăită cu toată intensitatea. Și atunci ne întrebăm dacă conceptul structurii sufletești, pregătit în cercetările psihologice mai noi, n-ar putea să ne indice drumul la capătul căruia valorile se pot resolidariza între ele în unitatea acestei structuri.

Despre această putință teoretică ne puteau sta ca dovadă două împrejurări. Mai întîi, aceea că, luînd în considerare culturile umane ca produse ale structurii sufletești, valorile dovedeau a întreține o anumită comunicație între ele, că există un aer de rudenie, o adaptare continuă a valorii teoretice la valoarea religioasă sau la valoarea morală în inte-

riorul aceleiaşi culturi, o împrejurare care ne îngăduie să ne explicăm, de pildă, afinitatea profundă între o catedrală gotică şi un sistem de filozofie scolastică etc. Aceeaşi împrejurare ne permite, în al doilea rînd, să interpretăm unele din produsele culturii omeneşti prin valori deosebite de acelea pe care ele le întrupează, adică să interpretăm filozoficeşte arta sau să interpretăm artisticeşte filozofia, nişte exerciţii pe care critica le-a executat de nenumărate ori.

Astfel de constatări întăreau în noi convingerea că valorile se pot resolidariza. Am încercat atunci să vedem care este rezultatul analizei în cazul conflictelor celor mai reprezentative dintre valori, ca acela dintre economic şi teoretic, dintre artă şi morală, dintre religie şi ştiinţă, sau dintre morală şi politică. În toate aceste împrejurări, încercînd să ne reprezentăm ceea ce rezultă din adîncirea unora dintre valori, am văzut că există, în chip incontestabil, posibilitatea teoretică şi practică de a străbate la valoarea constituită ca antipodul lor. Rezultatul acesta este unul din cele mai preţioase pe care filozofia culturii le poate recomanda omului de azi.

B. a. TEORIA MATERIALĂ A CULTURII

1. a. CONDIŢIILE MATERIALE ALE CULTURII

XI. TEORIA MEDIULUI

În capitolul trecut am încheiat una dintre secţiile principale ale expunerii noastre, şi anume aceea pe care am anunţat-o încă de la început sub titlul „teoria formală a culturii". În această parte a dezvoltărilor noastre, am definit cultura drept creaţie de valori. Diferenţiind această formulă, am arătat apoi că aşa-numitul act cultural subiectiv este acela care introduce, prin fapta spirituală, un obiect în sfera unei valori, în timp ce actul cultural obiectiv este acela care, prin aplicarea activă asupra unui material, izbuteşte să producă un bun. În aceeaşi ordine de idei, am arătat care sînt valorile, care sînt conflictele dintre ele, răspunzătoare de aşa-numita criză a culturii moderne, şi care este posibilitatea aplanării acestor conflicte, ţinînd seamă de faptul central al unităţii structurii sufleteşti. Trecem astăzi la o a doua despărţire importantă a studiului nostru, şi anume aceea pe care o vom numi „teoria materială a culturii". Aşadar, după ce ne-am întrebat ce este cultura, ne vom întreba de aci înainte ce forme speciale dobîndeşte ea. Formele pe care cultura le îmbracă sînt determinate de trei serii de fapte. Mai întîi, de *condiţiile* culturii. Formele culturii sînt determinate apoi de *mijloacele* pe care ea le întrebuinţează ca să-şi realizeze *idealurile* ei, adică de a treia ordine de fapte, pe care, în precizarea materială a fenomenului culturii, va trebui s-o luăm în consideraţie. Începem cu expunerea condiţiilor culturii.

Care sînt condiţiile culturii ? Care sînt faptele care o condiţionează, determinînd-o, dîndu-i o formă sau alta ? Sînt, mai întîi, condiţiile ei naturale, mediul ei cosmic. Sînt apoi acele condiţii dependente de mediul cosmic şi care alcătuiesc laolaltă

genul de producţie economică şi, în sfîrşit, este unitatea antropologică mai largă căreia o cultură îi aparţine. Conceptul rasei va avea însă nevoie de precizări. Vom mai întîlni în cursul expunerii şi alte condiţii ale culturii. Amintirea grupului de condiţii enumerate ne poate ajunge deocamdată.

În ceea ce priveşte condiţionarea cosmică a culturii, trebuie spus că ideea a apărut încă din veacul al XVII-lea, odată cu acea bogată revărsare a spiritului ştiinţelor naturale în universalitatea preocupărilor omeneşti, un fenomen pe care îl favorizase înflorirea cartezianismului. Odată cu cartezianismul, ştiinţele naturii încep să domine universul spiritual ; metodele şi punctul lor de vedere încep să fie adoptate în mod general de către toate ştiinţele, chiar de către acelea ale spiritului. De aceea, în celebra polemică angajată în veacul al XVII-lea între reprezentanţii anticilor şi ai modernilor (adică între aceia care socoteau că anticii posedau o superioritate incontestabilă şi că modernii n-aveau ceva mai bun de făcut decît să-i imite, şi între tabăra de gînditori care susţinea că modernismul reprezintă un progres faţă de antichitate, deoarece legea de dezvoltare a omenirii este progresul), unul din punctele cîştigate a fost constatarea diferenţelor omeneşti, constatarea că omenirea se diferenţiază de-a lungul vieţii ei. Şi atunci, preocupat de a găsi condiţiile acestei diferenţieri, nu este de mirare că unul dintre gînditorii cei mai activi în această polemică, cartezianul Fontenelle, încearcă să explice deosebirea semnalată prin condiţiile felurite ale solului în care cultura omenească se dezvoltă. De aceea, chiar în scrierea care alcătuieşte contribuţia sa cea mai importantă în problema deosebirii dintre antici şi moderni, în cunoscuta *Digression sur les anciens et les modernes*, îl vedem pe Fontenelle făcînd constatări ca cele ce urmează: „Diferitele idei — scrie Fontenelle — sînt întocmai ca plantele şi florile, care nu trăiesc deopotrivă de bine în orice fel de climat. Poate că pămîntul francez nu este propriu raţionamentelor pe care le făceau egiptenii, după cum nu este propriu pentru a face să crească palmierii. Şi fără a merge atît de departe, poate că portocalii, care nu trăiesc aci tot atît de uşor ca în Italia, marchează, în acelaşi timp, o anumită formă de spirit, pe care nu o aveam la fel în Franţa. Este

totdeauna sigur că, luînd în considerare înlănţuirea şi dependenţa reciprocă care există între toate părţile lumii materiale, diferenţele de climat, care se fac simţite în plante, trebuie să se întindă pînă în creierii omului şi să-şi producă acolo efectele lor." Iată deci afirmată cum nu se poate mai precis dependenţa pe care spiritul omenesc creator de cultură o întreţine cu mediul său cosmic, conceput deocamdată ca ambianţă climaterică. Principiul odată fixat, el reapare într-o sumă de opere contemporane sau mai tîrziu. Se citează, în această privinţă, texte din poeţi, chiar din Corneille şi Boileau; se citează texte din autorii mai mărunţi ai epocii, ca, de pildă, Madame Dacier, traducătoarea lui Homer şi autoarea cunoscutului eseu *Despre corupţia gustului*. Dar această idee revine, ca preocupare centrală şi ca bază principială de demonstraţie, într-o importantă operă de la începutul secolului următor, în opera Abatelui Dubos, *Reflexions critiques sur la poesie et la peinture* din 1719, unde clima e făcută răspunzătoare de faptul că predispoziţia artistică este la unele popoare mai puternică, la altele mai slabă. Ba chiar, Dubos crede că poate întinde importanţa acestui factor atît de departe încît nu numai clima generală în care trăieşte un popor este răspunzătoare de aptitudinile sale, dar chiar condiţiile climaterice speciale în care un om se dezvoltă sînt cauzele eficiente ale aptitudinilor sale proprii.

Ideea influenţei climatului, ca expresie principală a mediului cosmic, reapare, cu puţini ani mai tîrziu, la scriitorul politic Montesquieu, în opera sa *L'esprit des lois*. Dar în *L'esprit des lois,* după cum veţi vedea îndată, mediul cosmic este înţeles într-un sens mai larg : el nu mai desemnează numai clima, aşa cum aţi văzut că lucrurile se petrec la Fontenelle şi la Dubos, ci şi alte realităţi, pe care le vom identifica îndată. Ar fi greu să urmărim pe Montesquieu în toate explicaţiile menite să arate partea de contribuţie a mediului cosmic în producerea fenomenelor culturale, în special în cultura politică, în instituţii. Mediul cosmic, ca şi la predecesorii săi, este la Montesquieu mai întîi climă, iar clima este, în primul rînd, temperatură. Cum va fi temperatura unei ţări aşa va fi sufletul acelui popor, şi preocuparea lui Montesquieu tinde să arate că instituţiile ţărilor sînt acordate cu felul su-

fletelor popoarelor care au creat acele instituţii, acordate în dublu înţeles de conformitate sau de opoziţie. Clima, concepută ca temperatură, modifică într-un fel oarecare caracterele. Această modificare poate consista în vicii de caracter, şi atunci Montesquieu se aplică să arate că legile, moravurile sau instituţiile acelor ţări au de scop să corecteze, să combată aceste vicii. Cînd însă rezultă din acele împrejurări o bună influenţă, o deprindere sufletească cu sens şi valoare pozitivă, atunci legile şi instituţiile sînt adaptate prin conformitate, nu prin opoziţie. În dezvoltarea acestor idei, observă Montesquieu că fibrele musculare se contrag la frig şi se dilată la căldură. Căutînd să verifice principiul prin experiment, el ne descrie cum a examinat cu atenţie o limbă de bou, pînă cînd a putut descoperi extremităţile nervoase gustative, răspîndite în suprafaţa acestui organ. A lăsat-o să se congeleze şi a observat contractarea papilelor respective. A lăsat-o iar să revină la temperatura normală, pentru a constata dilatarea acelor extremităţi nervoase, obţinînd astfel dovada prin analogie că lucrurile trebuie să se întîmple la fel şi la oameni, pentru cazul întregului corp. Pornind de la aceste constatări, Montesquieu arată că în organismele în care fibrele se contrag, activitatea sîngelui este mai puternică, pe cînd aceeaşi activitate este mai slabă acolo unde fibrele sînt de obicei dilatate. Cînd presiunea sîngelui este mai mare prin contragere, atunci inima lucrează mai activ şi circulaţia este mai vie. Dimpotrivă, cînd fibrele sînt mai dilatate, circulaţia este mai lentă. Pentru Montesquieu, această îndoită împrejurare climaterică este deci răspunzătoare de felul activ, energic al omului din nord şi de caracterul mai indolent al meridionalului. Dar contracţiunea şi dilatarea ating şi extremităţile nervoase, mai exigue la nordic şi mai largi la omul din sud. Omul de sud întîmpină deci lumea cu o suprafaţă senzitivă mai întinsă decît aceea a nordicului. Din această pricină, meridionalul este mai sensibil, pe cîtă vreme nordicul are o anumită insensibilitate, şi Montesquieu, umanitaristul, apărătorul libertăţilor, reformatorul principiilor politice în lumea modernă, afirmă odată, cu toată seriozitatea, că această insensibilitate a omului din nord este atît de mare încît trebuie să jupuim de viu pe un nordic ca să simtă ceva.

Mediul cosmic, care înseamnă pînă acum clima şi anume temperatură, înseamnă mai departe configuraţie geografică. Iată configuraţia geografică a Asiei, unde cîmpiile sînt foarte întinse, unde izvoarele secînd uşor, fluviile încetează a mai fi obstacole, unde vasta întindere a terenului liber s-a putut deschide cuceririlor îndrăzneţe şi întronării despotismului. Iată deci configuraţia geografică a Asiei făcută răspunzătoare de puternicele regimuri despotice instalate în cadrul ei. Dimpotrivă, în continentele şi ţările muntoase, acolo unde oamenii se pot apăra la adăpostul întăriturilor gigantice ale munţilor, popoarele au fost întotdeauna inspirate de duhul libertăţii.

În sfîrşit, pe lîngă configuraţia geografică, aş vrea să amintesc a treia accepţiune pe care noţiunea de „mediu cosmic" o ia la Montesquieu, şi anume natura solului. Într-adevăr, după cum solul este steril sau fertil, vom avea un caracter mai energic, mai aplicat la muncă, mai îndîrjit la fiii pămînturilor avare şi un fel de a fi mai indolent la fiii solurilor fertile, adică la aceia care ştiu că pot să se bucure oricînd de darul generos al naturii. Iată ceea ce devine la Montesquieu noţiunea de mediu cosmic, cu cîte accepţiuni variate se îmbogăţeşte ea.

În istoricul aceleiaşi probleme, trebuie să trecem acum în veacul al XIX-lea, pentru a aminti numele unui important cercetător, unul din aceia care au împins mai departe şi cu mai multă consecvenţă punctul de vedere al ştiinţelor naturii în studiile istorice. Acest cercetător este Buckle, a cărui carte, *Istoria civilizaţiei în Englitera* (1857), a fost mult citită în vremea sa şi a avut o profundă influenţă asupra concepţiilor ştiinţifice mai noi. Pentru Buckle, mediul cosmic cuprinde următoarele elemente : mai întîi climatul, ca la toţi predecesorii săi, apoi felul producţiei pe care împrejurările cosmice ale unui loc îl favorizează, apoi natura solului şi configuraţia fizică a ţării, ceea ce numeşte Buckle „geografia fizică", în sfîrşit aspectul general al naturii. Considerînd unele din aplicaţiile acestor idei, iată mai întîi în ce poate consta influenţa climei asupra creşterii civilizaţiei. Despre această influenţă, Buckle nu afirmă că se produce în mod direct — cum am văzut la toţi gînditorii amintiţi mai înainte — ci prin inter-

mediul unei categorii economice: acumularea de bogății. Civilizația, în special cea intelectuală — căci de ea se ocupă mai ales Buckle — este dependentă de bogăție. Numai acolo unde este exces, unde grijile vieții sînt mai mărunte, numai acolo omul poate să găsească acel *otium* de care vorbeau latinii și care permite cultivarea intereselor teoretice dezinteresate. Bogăția recoltelor este însă evident că atîrnă de climat, adică de căldura și umiditatea atmosferică, apoi de fertilitatea solului și de configurația geografică, pentru că pămîntul, pentru a-și da tot rodul lui, trebuie să dispună de irigații naturale, de rîuri abundente, care să-l ferească de secetă. Bogăția nu atîrnă însă numai de aceste condiții naturale, ci și de un factor uman — observă Buckle — anume de energia și regularitatea muncii. Numai popoarele care au deprinderea de energie și consecvență în muncă sînt producătoare de bogății. Dar aceste două însușiri sînt, la rîndul lor, influențate de condițiile cosmice, pentru că numai într-o climă temperată aceste însușiri se pot dezvolta, pe cînd într-o țară de sud, sub un cer incandescent, nici energia, nici perseverența n-ar putea fi destul de dezvoltate. Iată, prin urmare, cum condițiile în care producția e pusă, sau acelea în care omul se dezvoltă, pentru a ajunge la capacitatea de care are mai multă nevoie în producere de bogății, determină nu numai formele, dar și valoarea civilizațiilor omenești.

Dar civilizația este condiționată nu numai de mediul cosmic, ci și de genul producției, determinat, la rîndul lui, de ambianța cosmică. În această ordine de idei arată Buckle cum nordicii au nevoie de alimente conținînd mult carbon, fiindcă arderile sînt foarte puternice în climatul lor. Oamenii din sud au, dimpotrivă, nevoie de alimente care conțin mult oxigen, fiindcă arderile sînt în regiunile calde mai mici, și atunci este necesară o provizie internă de oxigen care să le accelereze. S-a constatat însă că alimentele conținînd mai mult carbon sînt totdeauna mai scumpe și mai greu de procurat decît acele care conțin mai mult oxigen. Alimentele conținînd mult carbon, ca, de pildă, carnea animalelor, se procură apoi prin dezvoltarea unor aptitudini speciale de luptă, necesare pentru uciderea unor animale adeseori feroce. Alimente care conțin mult oxigen sînt însă fructele, pe care

cu gestul cel mai comod, cu mişcarea cêa mai indolentă, cineva le poate culege din pomul care creşte în livada sa. Astfel, din nevoia de a se alimenta într-un fel sau altul, determinată de condiţiile speciale ale climatului, iată cum se dezvoltă însuşiri de vigoare şi curaj, ca la oamenii din nord sau deprinderi de lene şi indolenţă, cum Buckle crede a putea stabili la popoarele meridionale.

În sfîrşit, după ce a urmărit producţia bunurilor, Buckle studiază distribuţia lor în raport cu condiţiile cosmice. În această privinţă, el observă că în ţările cu climă caldă, în ţările care se bucură de o mare fertilitate a solului, populaţia se înmulţeşte excesiv şi oferta mîinii de lucru devenind foarte mare, salariile scad în consecinţă. Dimpotrivă, în ţările în care populaţia se hrăneşte cu alimente care conţin mult carbon, în care pămîntul este mai puţin rodnic, cerul mai puţin clement şi lupta pentru existenţă mai grea, în ţările nordului, populaţia se măreşte mai încet şi salariile devin mai ridicate. Astfel se instalează o diferenţă de condiţii economice, fundamentul pe care se sprijină şi diferenţa de regim politic, fiindcă aceste două lucruri Buckle socoteşte că sînt în legătură : inegalitatea extremă a condiţiilor economice este pentru el şi o explicaţie a inegalităţii politice dintre clasele sociale — mai mică în nord, mai mare în sud.

În sfîrşit, trecînd la aspectul general al naturii, Buckle observă că sînt regiuni în care peisajul prezintă o configuraţie sublimă, în care fluviile mari, flora abundentă şi fantastică sugerează necontenit imaginaţiei gînduri de dincolo de lume, face să treacă prin sufletul oamenilor un fior de misticism. Dimpotrivă, în peisajele în care elementul sublim este atenuat, în care natura este mai degrabă graţioasă sau plină de măsură în aspectele ei, imaginaţia este mai puţin vie, şi în locul rămas liber, prin menţinerea ei în limite mai modeste, pot să se dezvolte alte însuşiri sufleteşti, şi anume inteligenţa creatoare de cultură intelectuală.

Iată, în puţine cuvinte, în ce consistă teoria lui Buckle. Ea este interesantă pentru că dă o dezvoltare mai mare conceptului de mediu cosmic şi pentru că pune într-o vie lumină idealurile de cultură ale lui Buckle : ştiinţă, democraţie, libertate, o multi-

plicitate de tendinţe care se întrunesc într-o structură psihică unitară.

Cu aceasta însă istoricul problemei este aproape terminat, fiindcă în a doua jumătate a veacului al XIX-lea, după ce s-a produs marele sistem al lui Buckle, căruia i-am putea alătura *Filozofia artei* a lui Taine, interesul explicaţiei faptelor istorice spirituale prin legi ale naturii fizice devine mai slab. Istoria şi, odată cu ea, toate ştiinţele spirituale ale omului ajung acum la o conştiinţă a independenţei lor ; ele îşi dau seama că metodele naturaliste nu le pot fi de mare folos, pentru că obiectul lor propriu, original, nu este stabilirea de legi generale, ci fixarea de aspecte particulare, de structuri originale, reprezentative. Încercări ca acele ale lui Montesquieu, Buckle şi Taine devin acum din ce în ce mai rare, şi atitudinea noastră critică faţă de ele devine, în consecinţă, mai uşoară. Astfel, dacă ne întrebăm care este valoarea mediului, privit ca o condiţionare a culturii omeneşti, răspundem că ea nu trebuie să fie apreciată cu exagerare. Într-adevăr, mediul cosmic, pentru a deveni o condiţie a culturii, trebuie să fie valorificat de om. Cu bună dreptate s-a pus în legătură orientarea industrială pe care au luat-o civilizaţiile moderne cu marile provizii de cărbune care se găsesc în subsolul ţărilor unde aceste civilizaţii s-au dezvoltat. De ce însă bogatele mine de cărbuni, care se găsesc în subsolul unor ţări de colonizare europeană (cum sînt Statele Unite), n-au dezvoltat acolo civilizaţii industriale înainte de venirea europenilor ? Pentru că — răspunsul este inevitabil — mediul nu fusese valorificat de om. Nu mediul ca atare este, prin urmare, condiţia culturii, ci mediul întru cît este valorificat, resimţit într-un fel determinat şi pus în legătură cu reprezentarea unor anumite scopuri.

Este apoi limpede că dacă mediul cosmic are o netăgăduită însemnătate, aceasta atinge gradul cel mai însemnat în civilizaţii mai primitive şi scade pe măsură ce civilizaţia se dezvoltă. Într-adevăr, unul dintre semnele cele mai caracteristice ale unei civilizaţii înaintate este tocmai progresiva neatîrnare a omului de mediu, o neatîrnare la care contribuie mai întîi perfecţionarea mijloacelor tehnice, împrumutate într-o

măsură din ce în ce mai mare unor energii generale ale naturii, ca aburul, apa, electricitatea. În felul acesta, condiţiile diferenţiale ale peisajului în care o civilizaţie se dezvoltă devin mai puţin hotărîtoare în determinarea felului ei propriu. Mediul cosmic, incontestabil în acţiunea lui, are totuşi o eficienţă limitată, şi această constatare este adaosul pe care filozofia modernă a culturii îl poate aduce teoriile tradiţionale ale mediului.

XII. CONDIŢIONAREA ECONOMICĂ A CULTURII

Importanţa condiţionării economice în dezvoltarea culturii umane a fost postulată nu numai într-o lucrare ca aceea a lui Buckle, despre care ne-am ocupat în capitolul trecut, dar şi într-o scriere anterioară, care a avut un mare răsunet teoretic şi practic, în celebrul *Manifest Comunist* de la 1847, adresat muncitorimii internaţionale de către teoreticienii şi militanţii politici Karl Marx şi Friedrich Engels. În acest text relativ restrîns, întîmpinăm punctul de vedere al socialismului ştiinţific, punct de vedere care interesează de aproape problema în faţa căreia dorim să ne oprim acum.

Să analizăm cîteva din pasajele *Manifestului* din 1847 relative la condiţionarea economică a culturii omeneşti, adică la ceea ce se numeşte, cu o formulă foarte răspîndită de atunci, concepţia materialistă a istoriei. „Cultura — scrie *Manifestul* — a cărei pierdere burghezia o deplînge, nu înseamnă altceva pentru imensa majoritate a proletariatului decît pregătirea de a o transforma într-o maşină. Acuzaţia voastră e zadarnică — se adresează *Manifestul* burgheziei — întrucît este cu neputinţă să se aplice revendicării noastre ca proprietatea burgheză să se desfiinţeze măsura noţiunilor curat burgheze, precum libertate, cultură, drept ş.a.m.d. Înseşi ideile voastre nu sînt decît produsul raporturilor producţiei şi proprietăţii burgheze, după cum şi dreptul vostru nu este altceva decît voinţa clasei voastre prefăcută în lege, voinţă al cărei conţinut este determinat de condiţiile materiale de existenţă ale clasei burgheze. Ideea interesată, după care prefaceţi în legi veşnice ale naturii şi ale ra-

ţiunii raporturi sociale istorice şi trecătoare, născute din modul vostru de producere, era împărtăşită de toate clasele stăpînitoare trecute şi dispărute în cursul evoluţiei istorice, şi cînd a fost vorba de acestea, voi le-aţi criticat... Ceea ce aţi înţeles însă pentru proprietatea antică, ceea ce aţi admis pentru proprietatea feudală, nu voiţi să pricepeţi atunci cînd este vorba de proprietatea burgheză."

Iată, cum nu se poate mai limpede afirma, punctul de vedere că toate ideile culturii noastre ar fi determinate de condiţiile economice ale societăţilor moderne.

Care este semnificaţia concepţiei materialiste a istoriei ? V-am spus că întregul cerc de probleme în faţa căruia ne găsim opriţi acum a rezultat din tendinţa de a aduce istoria sub punctul de vedere al ştiinţelor naturale, cu scopul de a obţine şi în studiile istorice gradul de preciziune la care ajunseseră mai înainte ştiinţele naturii. Trebuie deci observat din capul locului că materialismul istoric este o consecinţă a tendinţei generale de a aduce istoria sub punctul de vedere al ştiinţelor naturale. Acelaşi gen de servicii făcea mai înainte teoria mediului, aşa cum o formulase, la vremea lui, un Montesquieu, apoi un Buckle şi Taine.

S-a observat adesea că explicaţia unică prin influenţa mediului nu istoveşte diferenţele între feluritele cercuri culturale omeneşti. Căci iată două popoare care au locuit în aceleaşi condiţii de mediu, iată pe grecii antici şi pe turcii moderni. Culturile respective nu seamănă însă deloc între ele şi, astfel, explicaţia unică prin mediu, pe care un Montesquieu o socotea suficientă, nu poate să dea socoteală de diferenţa care persistă în ciuda similitudinii ambianţei. Materialismul istoric, care nu se opune, ci completează teoria mediului, crede că poate împinge mai departe explicaţia diferenţelor culturale, progresînd de la postularea mediului ca o raţiune suficientă, la cercetarea acelor cauze derivate din el pe care le înglobăm sub numele de gen al producţiei economice. Vom vedea însă îndată că această nouă formă a naturalizării istoriei pune unele probleme.

Astfel, mai întîi, materialismul istoric valorifică un punct de vedere care a dominat dezvoltarea ştiinţelor în veacul trecut şi, în special, dezvoltarea acelor ştiinţe ale naturii care erau acum

înălțate la rangul unui model și pentru științele istorice, punctul de vedere al determinismului. Desigur, o părere foarte răspîndită este aceea că istoria este produsul voinței umane, conștientă de sine. Atunci cînd vorbim de influența oamenilor mari, atribuim evenimentele istoriei hotărîrilor individuale ale șefilor de state și admitem, implicit, propoziția filozofică potrivit căreia liberul arbitru individual este răspunzător de cursul pe care istoria l-a luat în trecut. Dar liberul arbitru se găsește la antipodul poziției filozofice a determinismului și, în măsura în care istoria trebuie să ajungă la gradul de precizie al științelor naturale, ea se vede obligată să accepte pozițiile determinismului.

Firește, nu totdeauna s-a crezut așa. Ideea determinării prin conștiință și prin liberul arbitru era într-o vreme mult mai răspîndită. Ea a fost, de pildă, ideea teologilor, care ipostazau liberul arbitru în forma providenței divine. Ea a fost apoi ideea juriștilor și a politicilor, care socoteau că, prin opera lor legislativă sau prin gesturile lor de conducători, pot îndruma cu adevărat destinul lumii. Dezvoltînd o astfel de vedere, istoria a fost multă vreme istoria categoriei politice ; statul și dreptul au fost considerate, timp îndelungat, drept adevăratul subiect al istoriei. Politica era înțeleasă, în tot acest timp, drept resortul forței propulsive a evenimentelor lumii.

Dar concepția tradițională a istoriei, așa cum se constituise din Renaștere și pînă în veacul al XVIII-lea, era călăuzită nu numai de reprezentarea atotputerniciei politice, dar și de ideea că istoria nu este altceva decît terenul în care se realizează treptat tendința imanentă a dreptului natural. Se postula, cu alte cuvinte, un conținut omenesc general, o avere de principii juridice, un sistem invariant al echității, și se afirma apoi că sensul vieții istorice n-ar fi altul decît acela de a o face din ce în ce mai receptivă pentru aceste principii generale ale conștiinței omenești. Nedreptatea socială este a trecutului, ni se afirmă într-o astfel de concepție optimistă a istoriei ; dreptatea socială este a viitorului. Prezentul însuși ar reprezenta față de trecutul barbar o înaintare către această țintă imanentă.

Aceste două propoziții sînt însă deopotrivă combătute de materialismul istoric, mai întîi pentru motivul că noua viziune despre lume a socialiștilor socotește că forța propulsivă a culturii

este angrenată în sistemul general de energii ale naturii şi că rezultatele ei nu pot fi altceva decît produsele unui determinism implacabil. În al doilea rînd, ideea istoriei concepută ca o realizare treptată a dreptului natural este şi ea combătută de materialismul istoric, întrucît noţiunea de drept natural, aşa cum a ajuns la formularea ei juridico-filozofică în veacul al XVII-lea şi XVIII-lea, cu un Puffendorf, un Grotius, un Rousseau şi alţii, se dovedea a nu avea alt conţinut decît acela al principiilor de bază ale vechiului drept roman, afirmat ca un model tipic şi ca un ideal permanent al societăţilor omeneşti de către burghezia Renaşterii, care se servea de o astfel de armă pentru a combate dreptul cutumiar feudal pus în calea liberei ei expansiuni. Istoria materialistă răstoarnă astfel toate postulatele tradiţionale ale disciplinei şi dă putinţa dezvoltării ei către mai multă rigoare ştiinţifică. Noua orientare pe care au luat-o la un moment dat studiile istorice nu poate fi nicidecum înţeleasă fără intervenţia materialismului istoric.

Am spus că concepţia materialismului istoric se găseşte într-o strînsă dependenţă de aceea a teoriei mediului. Lucrul este evident. Totuşi, adîncind problema, observăm şi o însemnată diferenţă între teoria mediului şi punctul de vedere al materialismului istoric, asupra căreia am dori să atragem atenţia. Într-adevăr, după teoria mediului, formele felurite pe care cultura le-a luat în cursul timpului sînt atribuite deosebirilor de mediu. Pînă la un punct, materialismul istoric pare să afirme acelaşi lucru, făcîndu-ne să înţelegem cum deosebirile culturale derivă din acelea de regim economic. Teoria mediului acceptă însă diferenţele culturale ca pe nişte date ireductibile. Implîntarea în peisaj a culturii omeneşti este o dată pe care teoria mediului o primeşte ca pe o realitate imutabilă şi elementară. Nu aceeaşi este însă vederea materialismului istoric, pentru care există o unitate a procesului economic, indiferent de locul în care el se desfăşoară. Toate societăţile omeneşti, afirmă materialismul istoric, sînt menite să treacă prin aceleaşi faze economice, toate îndreptîndu-se către momentul în care capitalurile şi instrumentele de lucru adunîndu-se în cîteva mîini, etatizarea lor devine uşoară. Aci se pronunţă deci deosebirea dintre materialismul istoric şi teoria tradiţională a mediului. Materialismul istoric nu primeşte

ideea diferenţelor culturii omeneşti ca pe nişte date fatale, ca pe un fel de a fi, rezultat din înrădăcinarea unei culturi în peisajul în care se dezvoltă. Materialismul istoric, constatînd diferenţa, nu o socoteşte fatală ; el afirmă, aşadar, unitatea de plan a istoriei omeneşti, pe cînd teoria mediului admite existenţa unor diferenţe ireductibile în cîmpul culturii. Dacă nu ar fi primit postulatul acesta, reprezentanţii noii concepţii ar fi trebuit să soluţioneze problema culturii în acelaşi fel ca Buckle, care credea că există o finalitate a istoriei constituită din tezaurul de principii al civilizaţiei occidentale din vremea sa, în care se cuprindea ideea de libertate, preponderenţa intelectului, prosperitatea economică. Despre această civilizaţie, Buckle socotea apoi că nu este posibilă, în gradul realizărilor ei celor mai înalte, decît atunci cînd se sprijină pe temperamentul, felul de viaţă şi condiţiile de muncă ale popoarelor nordice. Astfel, după ce constatase multipla varietate a culturii omeneşti, Buckle izolează, între aceste aspecte diverse, pe unul din ele, şi anume pe acela al popoarelor nordice, ba chiar pe acela al civilizaţiei engleze, şi îl înalţă la rangul adevăratului model al tuturor celorlalte culturi.

Obiectivitatea cere să afirmăm că materialismul istoric a însemnat, fără îndoială, un mare progres ştiinţific. Faptul că istoria şi cultura omenească sînt determinate de factori economici era o împrejurare cu totul neglijată altădată, dar care astăzi nu mai poate fi trecută cu vederea. În orice scriere istorică ştiinţifică, explicaţia evenimentelor s-a completat, de la un timp, şi prin valorificarea condiţiilor economice. Obiecţia ce se poate însă adresa materialismului se îndreaptă mai întîi faţă de spiritul său prea sistematic. Căci dacă este evident că există un determinism economic al formelor culturii nu este la fel de limpede că nu există decît un determinism economic.

În al doilea rînd, trebuie arătat că în materialism există o reprezentare metafizică de bază şi că, prin urmare, nu numai spiritul ştiinţific neprevenit conduce în toate împrejurările afirmaţiile sale. În adevăr, pentru metafizica tradiţională, aceea a lui Descartes şi a urmaşilor săi, problema esenţială era problema substanţei. Care sînt substanţele lumii ? Există una sau două ?

În ce raport stau aspectele concrete ale lumii față de aceste substanțe ? Sînt aceste aspecte atributele sau modurile substanței ? Cum se face trecerea de la substanță la moduri sau atribute ? Acestea sînt problemele care au dominat cugetarea filozofică a Europei, începînd din veacul al XVII-lea și care au provocat marile sisteme filozofice ale lui Descartes, Leibniz, Spinoza. Ideea de a găsi substanța realității, adică temelia simplă, elementară, ireductibilă, din care se dezvoltă toate lucrurile lumii concrete, această idee poate fi recunoscută și în reprezentarea unei infrastructuri economice. Față de această realitate substanțială, aspectele culturii n-ar fi decît niște moduri sau atribute. Dar o știință într-adevăr neprevenită nu este aceea care se hotărăște cu ușurință a afirma o realitate simplă, în raport cu care și ca un produs de derivație, poate fi înțeleasă realitatea concretă și multiplă a lumii. Oriunde găsim această simplificare monistică, această concentrare a varietății lumii într-un aspect fundamental și unic, acolo recunoaștem, în același timp, și vechea idee metafizică a substanței. Că o astfel de reprezentare metafizică trebuie să fi stăpînit mintea lui Marx este sigur. Acesta era un elev al lui Hegel, metafizician monist el însuși, afirmînd la baza realității tot prezența unei substanțe unice. Pentru Hegel, această substanță care străbate ca un curent subteran întreaga istorie era însă ideea, logosul. Dintr-un anumit punct de vedere, poziția lui Marx rămînea aceeași, cu diferența că substanța monistic-spirituală a lui Hegel devine material-economică. A recunoaște însă ceea ce este reprezentare metafizică aci înseamnă a limita valoarea acestei teorii, oricît de importantă și oricîte servicii ar fi adus ea în explicarea faptelor istoriei și ale culturii.

În sfîrșit, este adevărat că factorii spirituali n-au ei nici un fel de influență în desfășurarea vieții istorice ? Iată iarăși un lucru pe care nu l-am putea afirma. În adevăr, progresul științific din ultima vreme a adus scrierile unor gînditori economiști, ca, de pildă, aceea a cugetătorului de mari merite Max Weber, în opera sa *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, care a arătat contribuția imensă pe care mentalitatea dezvoltată din Reformă a avut-o asupra evoluției economice a Europei. Dezvoltarea capitalistă modernă, răspunzătoare de ci-

vilizaţia burgheză, arată Max Weber, a fost produsă şi de credinţa religioasă a oamenilor care au creat această civilizaţie. Prin urmare, nu numai că religiosul nu ar fi decît o simplă răsfrîngere, o derivaţie a economicului, dar dimpotrivă economicul el însuşi suferă uneori influenţa religiosului. Noi ştim că valorile comunică între ele în unitatea structurii sufleteşti, încît avem la dispoziţie motivele teoretice pentru a ne îndoi de valoarea procedeului care constă din a izola una din aceste valori şi a o face conducătoarea tuturor celorlalte. Aceeaşi idee este confirmată atunci cînd se arată cum felul virtuţilor pe care etica reformată — şi mai ales calvinistă — le solicită erau tocmai virtuţile de care capitalismul avea mai multă nevoie : modestia, onestitatea, economia. Dar nu numai partea etică a puritanismului calvin a solicitat dezvoltarea capitalismului burghez, dar şi metafizica acestei religii. Astfel, Max Weber ne lămureşte cum ideea pe care calvinismul o împrumută sistemului de gîndire al Sfîntului Augustin, ideea că sîntem sortiţi pedepsei sau mîntuirii eterne, prin decretul fatal al providenţei, şi că, oricare ar fi ostenelile vieţii noastre, noi nu putem să ieşim din raza de prevedere a acestui decret divin, astfel de idei, spune Weber, au avut asupra mentalităţii oamenilor care îmbrăţişaseră Reforma consecinţa că nu mai socoteau viaţa aceasta ca o preparaţie pentru viaţa de dincolo, aşa cum credeau în jurul lor catolicii. Ideea predestinării întărea mai degrabă dorinţa de a obţine succes social şi material în viaţă, fiindcă în norocul întreprinderilor proprii oricine simte fulgerînd ceva din destinul său cosmic, din rangul său în creaţie.

Nu putem urmări acum mai de aproape valoarea acestei ipoteze. Ea este numai un exemplu despre felul criticilor care se mai pot aduce marxismului şi care se încadrează, de fapt, în modul de a înţelege cultura, afirmat de atîtea ori în cursul acestor capitole. Cultura este pentru noi creaţie de valori şi resubiectivare a acestora. Ambele aceste acte sînt însă nu numai acte spirituale, dar şi acte autonome şi anticipatoare faţă de realitate. Mult timp mai înainte ca realitatea să devie primitoare pentru anumite valori, spiritul omenesc le afirmă şi încearcă să le introducă în realitate. Acţiunea inventatorilor sociali, a tuturor acelora care propagă o idee mai înainte ca realitatea să devie

receptivă pentru ea, dovedește că valorile anticipează realizarea. Cum este cu putință atunci ca valorile culturii să fie înțelese ca niște simple răsfrîngeri ale realității, și anume ale laturii ei material-economice ? Economicul este unul din factorii procesului social și cultural, dar nu este singurul. În unitatea structurii psihice, economicul corespunde cu celelalte valori, așa încît unul din faptele esențiale ale culturii, pus de atîtea ori în lumină în cursul acestei expuneri, este tocmai putința diverselor valori să se influențeze reciproc.

Nesocotirea autonomiei și unității conștiinței axiologice a omului este dificultatea concepției pe care am analizat-o, dar al cărei rol în dezvoltarea mai nouă a științelor istorice, ca și în evoluția socială și politică a lumii moderne, a fost dintre cele mai mari

XIII. TEORIA RASELOR

Teoria despre influența mediului asupra culturii a produs alte două teorii consecutive, materialismul istoric și teoria raselor. Mediului cosmic i se atribuie, în adevăr, puterea de a modifica tipul antropologic al omului și, odată cu aceasta, complexul lui moral, adică ceea ce cu un cuvînt se numește rasa lui. Ce este deci rasa ? Este un concept clasificator, o noțiune rezultată dintr-o operație de grupare și diferențiere a speței omenești în mai multe clase, avînd fiecare anumite însușiri fizice și morale obținute prin influența mediului și selecție naturală și transmise prin ereditate. Ideea de a explica formele deosebite pe care cultura omenească le ia prin contribuția raselor este o idee rezultată din încercarea de a aduce științele istorice sub punctul de vedere al științelor naturale, împrejurare pe care am întîmpinat-o și în capitolele trecute, atunci cînd a fost vorba să analizăm teoria mediului și concepția materialistă a istoriei. În acest fel o aplică, de pildă, H. Taine în *Philosophie de l'art* și în *Histoire de la littérature anglaise.* Însă Taine nu se gîndește nici un moment să valorifice rasele omenești în bune și rele, superioare și inferioare, capabile sau incapabile de cultură. Poziția sa principală se reduce numai la afirmația că rasele contribuie la de-

terminarea formelor speciale pe care cultura le ia. Gîndul că între aceste rase s-ar putea stabili vreo gradaţie cît priveşte valoarea lor, rămînîndu-i străin lui Taine, este totuşi reprezentarea care colorează părerile altor gînditori, despre care urmează să ne ocupăm acum.

Dar înainte de a face aceasta, trebuie arătat că încă din veacul trecut, odată cu programul ideilor democratice, un curent care pornise din Revoluţia franceză şi se dezvoltase mai mult în medii latine, se trezeşte o reacţiune chiar în ţara din care iniţiativa revoluţionară pornise, dar mai cu seamă în medii eterogene, de pildă în Germania. În această privinţă trebuie amintit numele lui Schopenhauer, care în *Lumea ca voinţă şi reprezentare* sau în *Parerga şi Paralipomena* interpretează contrastul dintre revoluţionarismul latin şi reacţionarismul german, atribuindu-l unor sisteme de cugetare pe care le derivă din moşteniri de rasă deosebită. Un erudit istoric al doctrinelor germanice, E. Seillère, grupînd tot materialul, a stabilit cu preciziune doctrina lui Schopenhauer în această privinţă. Care este caracteristica punctului de vedere revoluţionar ? Este, mai întîi, credinţa în raţiune şi în liberul arbitru. Revoluţionarism fără liber arbitru nu se poate concepe, de vreme ce revoluţionarismul înseamnă o intervenţie activă, de care numai hotărîrea spontană a voinţei proprii este răspunzătoare. Liberul arbitru atrage însă după sine ideea unui Dumnezeu, adică a acelei făpturi care posedă liberul arbitru suprem şi căreia îi este datorată creaţia lumii. În constelaţia morală revoluţionară ar intra deci şi punctul de vedere teist. În sfîrşit, în acelaşi complex moral intră şi orientarea optimistă a spiritului, credinţa în posibilitatea progresului moral al omenirii, de vreme ce nimeni nu s-ar încumeta să întreprindă o acţiune revoluţionară cîtă vreme ar socoti că aceasta n-ar fi capabilă să amelioreze destinele societăţii. Iată însă cîteva puncte de vedere întrunite armonic în structura spirituală a latinilor care au făcut Revoluţia şi, după cum adaugă Schopenhauer, punctul de vedere iudaic. Într-adevăr, ceea ce trebuie să descoperim la originea oricărei concepţii revoluţionare este situaţia spirituală a *Vechiului Testament*, teistă prin excelenţă, animată de credinţa în liberul arbitru individual şi de profetismul social. Toate aceste orientări Schopenhauer crede a le putea recunoaşte în vechea

religie a evreilor, de unde ea s-ar fi transmis nu numai protestanţilor, raţionaliştilor cartezieni, enciclopediştilor francezi şi revoluţionarilor de la 1789, dar şi filozofilor germani Fichte. Schelling şi Hegel, pe care Schopenhauer i-a combătut adesea. dealtfel nu numai pentru acest motiv.

Dacă luăm acum în consideraţie cealaltă constelaţie spirituală, opusă celei revoluţionare, Schopenhauer crede a putea afla în ea o îmbinare a idealismului cu determinismul pesimist şi cu panteismul, adică acea situaţie spirituală fixată în vechile texte ale înţelepciunii ariene, de unde s-a transmis *Noului Testament*, a cărui inspiraţie ar fi profund deosebită de *Testamentul Vechi*, apoi în mistica creştină a celor 18 veacuri ce despart apariţia creştinismului de timpul său, şi, în sfîrşit, în filozofia lui Immanuel Kant şi în propria lui filozofie. Toată această filiaţie îl face pe Schopenhauer să afirme că complexul analizat reprezintă moştenirea fundamentală a civilizaţiei noastre, moştenire pe care trebuie cu orice preţ s-o menţinem, în ciuda decadenţei adusă de infiltraţiile contrarii. Evident, o justificare logică a acestui punct de vedere nu este cu putinţă. Întîmpinăm aci o preferinţă personală, ipostazată într-un principiu, într-un criteriu de valorificare, în virtutea căruia principiile opuse sînt înfăţişate ca inferioare. Dar dacă analizăm sociologiceşte ciudata antiteză construită de Schopenhauer, atunci lucrurile apar mai clare, pentru că vedem cum sentimentul reacţiunii germane se constituie prin opoziţie faţă de cercul de idei al democraţiei apusene. Pentru a anula democraţia în principiul ei, germanismul socoteşte a descinde din cele mai vechi izvoare ale civilizaţiei noastre şi a reprezenta moştenirea ei rasială profundă.

Dar teoria relativă la influenţa raselor asupra culturii omeneşti s-a dezvoltat nu numai sub această influenţă, dar şi sub o înrîurire combinată, într-un fel pe care îl veţi vedea imediat. În adevăr, întrucît arienii, cunoscuţi de noi mai ales prin sistemele de cugetare ale vechii Indii, au fost creatorii bunei tradiţii culturale, atunci moştenitorii lor legitimi ar fi aceia care continuă a-i reprezenta printre noi, şi anume popoarele germanice. Ideea a fost reluată într-o scriere care a dat naştere unei bogate succesiuni literare, în opera în două volume a contelui

Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, apărută în 1854.

Ce fel de om a fost acest Gobineau ? Era un aristocrat străbătut de mari resentimente antidemocratice. În lumina severă a criteriilor sale de prețuire a vieții, valul crescînd al democrației moderne era o împrejurare fatală, un semn sinistru, un glas care anunța apusul civilizației omenești. Dar Gobineau mai era un aristocrat de o categorie specială, cum istoria produsese cîțiva în veacurile trecute, dar a căror speță devenea din ce în ce mai rară în timpul său. Contele de Gobineau purta în sine sufletul unuia din acei aristocrați care făcuseră Fronda, nobili rebeli față de puterea centrală a regelui și care socoteau că își dețin rangul și demnitatea nu de la regele stăpînitor, ci, prin filiație neîntreruptă, de la vechii cuceritori. E. Seillère a avut deci dreptate să pună în legătură figura lui Gobineau cu aceea, în trecerea de la veacul al XVII-lea spre al XVIII-lea, a contelui de Boulanvilliers, pe care a pictat-o, în *Memoriile* sale, ducele de Saint-Simon, un om care simțea trăind în el conștiința de sine a vechilor barbari și care rezista cu o mare integritate de caracter presiunilor, care se făceau din ce în ce mai incomode, ale puterii centrale a regelui. Un astfel de om va fi fost Gobineau, un descendent din vechi barbari germanici, și opera sa culminează, într-adevăr, în acea povestire despre Otto Jarl, pirat norveg, în care îi plăcea să vadă pe unul dintre strămoșii autentici ai familiei lui. Puterea organizatoare creatoare de state și de civilizații a germanicilor și a trunchiului omenesc din care germanismul era o simplă mlădiță, adică a arienilor, credea că o simte Gobineau afirmîndu-se în sîngele său. În această stare de spirit redactează Gobineau cartea în care își propune a dovedi că rasele sînt inegale, unele fiind făcute pentru stăpînire și altele pentru a fi supuse, rasa stăpînitoare unică fiind, fără îndoială, rasa ariană cu varietatea ei europeană cea mai importantă, reprezentată de popoarele germanice.

Oricare ar fi civilizațiile omenești pe care le-am examina, chiar cea chineză, assiro-babiloniană sau egipteană, Gobineau socotește că ele au putut exista numai în măsura în care un grup arian a cucerit țările respective, introducînd acolo puterea lor creatoare de cultură. Există însă o împrejurare fatală în is-

torie, răspunzătoare de acel fenomen, pe care încă din primele pagini Gobineau anunţă că îl va studia, şi anume fenomenul decadenţei popoarelor. Această decadenţă o face să rezulte Gobineau din încrucişarea imprudentă a raselor, din amestecul lor, iar acest amestec i se pare lui atît de departe împins în civilizaţia europeană, încît soarta ei ar fi ştampilată. Abia dacă în Englitera s-ar mai găsi ceva din vechiul tip germanic pur, aşa încît speranţa ultimă a lui Gobineau se îndrepta către această ţară. Mişcat de un astfel de sentiment îşi dedică Gobineau lucrarea sa regelui George V al Angliei.

Însuşirile arianului, aşa cum le expune Gobineau, sînt însă profund deosebite de acelea pe care credea a le regăsi în tradiţia sa culturală Schopenhauer. Aci nu mai este vorba de panteism, idealism şi determinism pesimist. Portretul arianului este, sub pana lui Gobineau, cu totul altul. Iată-l rezumat într-una din paginile cărţii despre inegalitatea raselor omeneşti : „Popoarele ariene au energie reflexivă sau, pentru a spune mai bine, inteligenţă energică, simţ al utilului, o perseverenţă care îşi dă seama de obstacole şi găseşte mijloace de a le înlătura ; o mai mare putere fizică ; un instinct extraordinar al ordinii, nu numai ca o garanţie de repaos şi de pace, dar ca un mijloc indispensabil de conservare şi, în acelaşi timp, un gust pronunţat pentru libertate, chiar pentru aceea extremă ; o ostilitate declarată contra acelor organizaţii în care aţipesc, cu dragă inimă, chinezii, precum şi împotriva despotismului mîndru, singura frînă a popoarelor negre. Albii se deosebesc încă printr-o iubire rară de viaţă ; se pare că, ştiind să uzeze mai bine de aceasta, îi atribuie mai mult preţ, o menajează mai mult în ei înşişi şi în alţii. Cruzimea lor, cînd ea se exercită, are conştiinţa exceselor sale, sentiment foarte problematic la negri. În acelaşi timp, această viaţă, care le este atît de preţioasă, ei o legitimează prin raţiune. Primul dintre mobilele arianului este onoarea. N-am nevoie să adaug că acest cuvînt, onoarea, şi noţiunea civilizatoare pe care ea o cuprinde sînt cu totul necunoscute galbenilor şi negrilor, pentru a termina dubla dovadă că imensa superioritate a albilor, în domeniul întreg al inteligenţei, se asociază cu o inferioritate la fel de marcată în intensitatea senzaţiilor. Albul este mult mai puţin dotat decît negrul şi galbenul sub raport senzual. În acelaşi fel,

el este cu mult mai puţin solicitat şi mai puţin absorbit de acţiunea corporală, cu toate că structura sa este în mod remarcabil viguroasă." Aşadar, reflexibilitate, simţ al utilului, ordine, vigoare, un adevărat tablou al colonizatorului anglo-saxon, ipostazată în forma tipului moral al germanicului şi al arianului în genere, un tablou însă cu totul deosebit de acela peste care Schopenhauer aşternuse tonuri mai intelectualizate şi mai sumbre. Civilizaţia pe care Gobineau o atribuie cu exclusivitate arienilor este o civilizaţie practică, organizatoare. Sînt, dimpotrivă, bunuri culturale care pentru Gobineau nu rezultă din energiile specifice ale arianismului, ca, de pildă, arta. Apariţia geniului artistic în omenire este, pentru Gobineau, produsul încrucişării fatale dintre albi şi negri.

Răspunzător în întregime de toate felurile de perfecţiune culturală, de toate valorile mai înalte ale spiritului, devine arianul şi, în special, germanul, într-o altă operă consecutivă lucrării lui Gobineau, în scrierea lui Chamberlain, *Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts*. Sinteza lui Gobineau îmbrăţişează întreaga istorie universală, a lui Chamberlain începe abia din evul mediu şi, fireşte, nu-şi propune să dovedească excelenţa culturală a tuturor arienilor, ci, avînd de-a face numai cu această epocă şi numai cu Europa, ea îşi propune să stabilească superioritatea culturală a germanilor. Popoarele europene au fost producătoare de cultură, după Chamberlain, în măsura în care au fost germanizate, şi marii producători de cultură, chiar cînd ei aparţin unor alte naţiuni decît celor germanice, sînt, de fapt, germanici. Chamberlain era un nobil englez, cosmopolit prin educaţie. Îşi petrecuse parte din copilărie în Franţa, la Versailles, altă parte în Elveţia, pentru a termina studii de ştiinţe naturale în Universităţile germane. Acest englez devine cu timpul un înfocat german, se stabileşte în Imperiu, gravitează în jurul cercului de la Bayreuth al lui Richard Wagner, scrie una dintre cele mai frumoase cărţi despre acesta şi, depăşind studiile ştiinţifice şi muzicale, care păreau a fi obiectul exclusiv al preocupărilor sale, trece la vaste cercetări de antropologie, de filozofie, de istorie şi de istoria artelor, şi obţine acea sinteză care este *Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts*, o carte cu răsunet pînă mai ieri în tineretul amator de idei generale. Influenţa ideilor preconizate

de un Gobineau sau Chamberlain a fost mare în Germania. Analiştii lui Chamberlain au putut recunoaşte ecouri din scrierile sale pînă şi în discursurile împăratului Wilhelm II, care se ştie că era un vorbitor cu multă iniţiativă în numeroase şi variate ocazii.

După cum am făcut-o şi în alte împrejurări, urmează, după această expunere istorică, să trecem la o discuţie critică. Ce trebuie deci să credem despre teoriile înfăţişate mai sus ? Critica este însă mai dificilă în această împrejurare, pentru că i se prezintă o suprafaţă relativ restrînsă. Într-adevăr, ce să criticăm aci ? Să dovedeşti că popoarele ariene nu sînt invariabil pesimiste, idealiste, panteiste şi deterministe şi că în ideile gînditorilor lor pot fi identificate toate nuanţele cugetării ? Să dovedeşti că însuşirile tabloului moral pe care Gobineau ni-l prezintă pot fi şi ale unor popoare purtînd moştenirea altor rase decît cea ariană ? Astfel de doctrine sînt simple afirmaţii de credinţă şi, ca atare, ele pot fi primite sau respinse. Dar în măsura în care observăm factorul subiectiv care le stă la bază, în măsura în care ele apar ca o reacţiune faţă de revoluţionarismul francez, în măsura în care recunoaştem în ele orgoliul unui nobil descendent din vechi stăpînitori feudali, în măsura în care identificăm devotamentul politic pentru tezele pangermane, în măsura în care observăm lirismul personal străbătînd toate aceste sisteme — în aceeaşi măsură putem aprecia mai bine valoarea lor ştiinţifică, devenită din toate aceste pricini destul de mică. Fireşte, sistemele respective pot deveni interesante ca arme de luptă. Atunci cînd sîntem însă preocupaţi numai de găsirea adevărului, ele ne apar ca nişte construcţii al căror fundament ştiinţific este cu totul fragil. Căci este oare adevărat că există rase stabile ? O astfel de presupunere este cuprinsă fără doar şi poate în afirmaţia că arienii s-au menţinut ca posesorii aceloraşi atribute fizice şi sufleteşti de-a lungul tuturor veacurilor. În antropologie s-a afirmat uneori că rasele omeneşti s-au diferenţiat încă din epoca neolitică şi că de atunci au rămas neschimbate. Afirmaţia este însă hazardată de vreme ce — după cum s-a putut stabili — în puţine generaţii, germanii transplantaţi în America au dobîndit faciesul americanilor, pentru a nu mai vorbi de transformarea însuşirilor lor morale. Chiar în tre-

cerea de la sat la oraş, tipul omenesc se diferenţiază. Foarte interesante sînt cercetările antropologice care s-au făcut în Italia asupra deosebirii tipului omenesc la oraş şi în regiunea de sate care împrejmuiesc oraşul. Modul de viaţă, ocupaţia, poate alimentarea, modifică în mod netăgăduit tipul omenesc fizic şi moral, după trecerea unui interval de timp relativ redus. Şi atunci este oare posibil ca arienii pe care o ipoteză, dealtfel de mult lichidată, îi făcea să coboare din India, schimbîndu-şi mediul şi devenind germani ai nordului Europei sau colonizînd Egiptul, ca o clasă stăpînitoare, să fi rămas aceeaşi rasă, cu însuşiri fizice şi sufleteşti identice ?

Dar se poate oare dovedi că aceleaşi rase au produs culturi diferite ? În cazul afirmativ, teoriile rasiale devin cu atît mai slabe. Gobineau crede însă a putea stabili că răspunderea civilizaţiei din Persia şi Grecia o are elementul arian, aşezat la un moment dat peste popoarele autohtone. Cu toate acestea, între cultura persană şi cultura grecească există mai multe deosebiri decît asemănări, astfel că dacă rasa ariană a fost — şi într-un caz şi în celălalt — cauza acestor civilizaţii, ea a lucrat pentru a obţine efecte cu totul deosebite. Nu cumva este deci mai potrivit, alături de rasă, a invoca o multiplicitate de alte cauze pentru a explica felul de a fi al unor civilizaţii atît de diverse ?

Nu numai însă că aceeaşi rasă poate susţine culturi diferite, dar rase felurite pot recepta culturi identice. Să amintim, de pildă, cazul ungurilor în Europa. Ungurii sînt de origine mongolă şi, cu toate acestea, ei au receptat cultura europeană. Dacă în condiţia lor rasială s-ar fi găsit impedimentul civilizării lor în sens european, atunci fenomenul culturii maghiare, al aşezării şi încadrării lor în curentul de dezvoltare al culturii europene, ar fi un paradox absolut inexplicabil.

În sfîrşit, în culturi unitare se pot distinge tipuri de rasă foarte felurite. După cercetările făcute, în Italia de nord oamenii au statura înaltă, craniul scurt, părul blond, ochii albaştri ; pe cîtă vreme în Italia de sud oamenii au statura mică, craniul lung şi culoarea părului şi a pielii închisă. Aceste deosebiri antropologice anulează oare unitatea culturii italiene ? Desigur că nu. În cazul acesta nu trebuie însă să spunem că purtătoarea

acestei unități nu este rasa, ci alți factori, mai cu seamă de ordin moral ?

În sfîrșit, există inegalitate între rase ? Există rase superioare și rase inferioare ? Este o problemă pe care și-au pus-o nu numai germanii, dar, cu o tendință mult mai științifică, unii dintre sociologii americani, căci problema raselor a fost foarte arzătoare și în Statele Unite. Imigrația negrilor, binevenită cîtă vreme munca se servea de sclavi, dar inoportună din momentul în care muncitorii negri au început să facă o concurență periculoasă albilor, a creat o problemă foarte acută în America-de-Nord. În aceste împrejurări, s-a afirmat din nou punctul de vedere al inegalității raselor ca o îndreptățire a cruzimii pe care imigranții mai vechi au arătat-o uneori față de populațiile colorate. Au fost însă și oameni inspirați de bună-credință care au negat această inegalitate. Inegalitatea raselor, spune, de pildă, un antropolog ca Franz Boas, într-una din lucrările care rezumă o bună parte a cercetărilor făcute în această privință, poate să fie numai un rezultat al duratei sau al rapidității de dezvoltare cu care feluritele grupuri omenești au crescut în civilizație ; dar această rapiditate sau durată nu dovedesc absolut nimic cît privește aptitudinea lor culturală esențială. Ce înseamnă oare dacă un grup etnic, de pildă anglo-saxonii, se găsesc la un punct de dezvoltare pentru care a trebuit o evoluție de 105 000 ani, pe cîtă vreme negrii din Africa centrală se găsesc la un stadiu pentru care au fost necesari 5 000 ani mai puțin? Ce înseamnă aceasta în perspectiva geologică în care trebuie să ne așezăm atunci cînd este vorba de rasele omenești ? Desigur, destul de puțin. Împrejurările vieții au putut să decurgă într-un astfel de mod încît punctul de plecare către aceleași ținte să fie mai îndepărtat pentru anglo-saxoni, mai apropiat pentru negri. Aceasta nu dovedește nicidecum vreo inferioritate funciară a negrilor și nu poate justifica tratamentul care li s-a aplicat uneori.

Iată cîteva date științifice care pot fi valorificate în problema raselor. Ele ne autorizează ca, renunțînd la conceptul de rasă, să vorbim totuși de anumite tipuri omenești fizice și morale, determinate de certe condiții de viață comună, în anumite condiții cosmice și sub influențe economice și morale, aparținînd

unor categorii despre care urmează să ne mai ocupăm. Cu alte cuvinte, dacă prin teoria raselor nu voim să spunem decît că, sub influenţa mediului natural, social şi cultural, se creează în sufletul omenesc deprinderi permanente de viaţă şi creatoare de cultură într-un sens anumit, atunci este evident că, printre condiţiile materiale ale culturii, trebuie să trecem, dacă nu rasa, atunci naţionalitatea ; dar dacă prin rasă înţelegem un fel omenesc care se transmite chiar cînd mediul este schimbat şi celelalte condiţii au devenit diverse, dacă mai ales sfera ideilor analizate aci admite diferenţierea raselor în superioare şi inferioare şi autorizează, ca atare, cruzimea şi asuprirea celor care îşi conferă singuri titlurile superiorităţii asupra tuturor celorlalţi oameni, atunci contribuţia teoriei raselor în filozofia culturii mi se pare că trebuie respinsă.

1. b. CONDIŢIILE SPIRITUALE ALE CULTURII

XIV. TRADIŢIA

Am analizat în capitolele trecute trei dintre condiţiile care determină formele pe care cultura le ia în dezvoltarea ei, şi anume mediul, genul producţiei economice şi rasa. Toate aceste condiţii sînt legate de un suport material şi de aceea este potrivit să le trecem sub rubrica largă a condiţiilor materiale ale culturii, urmînd acum ca, într-o altă serie de capitole, să analizăm condiţiile ei spirituale, adică acele care aparţin unui suport sufletesc.

Începem cu prima dintre aceste condiţii, şi anume cu tradiţia. Ce este tradiţia ? Scurt spus, tradiţia este influenţa muncii culturale anterioare asupra celei prezente. Noi am arătat însă, de la începutul acestui studiu, că un postulat de bază al activităţii culturale este credinţa că omenirea se poate depăşi pe sine în fiecare moment al activităţii ei. Acolo unde nu există credinţă în progres, nici cultura ca formă a activităţii omeneşti nu se poate produce. O creaţie culturală rezultă totdeauna din cre-

dința că există încă teme nedezlegate, dar pentru care puterile omenești sînt îndestulătoare.

Nu cumva această împrejurare de bază pentru a înțelege viața culturală se găsește într-o relativă contradicție cu ceea ce anunțam că alcătuiește una din condițiile de seamă ale culturii, cu tradiția ? Nu cumva există antagonism între acel fel al lucrurilor care aduce pe producătorul de cultură să suporte influența muncii culturale anterioare și să se lase determinat de ea, și cealaltă împrejurare, grație căreia el năzuiește să-și pună teme noi și să aducă noi soluții în omenire ? În felul acesta problema filozofică a tradiției coincide cu problema raportului dintre tradiție și inovație. În lumina acestei distincții vom dezbate și noi problema în acest capitol.

Cum lucrează tradiția ? În ce fel tradiția devine o condiție a muncii culturale, cum determină ea formele pe care cultura este menită să le ia ? Iată întrebările la care trebuie să răspundem acum. Tradiția lucrează mai întîi prin instituții. Dar ce este o instituție ? Ați văzut că actele culturale obiective se cristalizează în opere. Cînd aceste opere se constituiesc ca un cadru al muncii culturale într-o anumită epocă, ele primesc numele de instituții. Așa, de pildă, creația politică, actul cultural obiectiv de ordin politic, creează cadrele activității politice, adică statul. Tot astfel, creația științifică se constituie, la rîndul ei, într-un cadru al activității științifice viitoare și, în cazul acesta, avem de-a face cu instituțiile de cultură superioară, în care el elaborează știința timpului, Universitățile, Instituțiile de cercetare, Academiile etc. Exemplele pot fi înmulțite, dar ceea ce ne interesează deocamdată este să înțelegem bine firea așa-numitelor instituții, care nu sînt decît opere culturale constituite ca niște cadre ale activității culturale ulterioare. Avînd însă să se desfășoare în niște cadre rezultate din spiritul culturii trecute, ceva din acesta va intra și în munca culturală prezentă și astfel, prin instituții, tradiția, expresia creației trecute, lucrează asupra celei actuale.

Dar tradiția lucrează nu numai prin instituții, dar și prin ceea ce, cu un singur cuvînt, se numește educație. În adevăr, atît materialele cît și mijloacele de care se servește creația culturală sînt transmise creatorilor de cultură prin educația de

toate categoriile, prin aceea pe care o primeşte insul din familia sa, din mediul social în care se dezvoltă, apoi din şcolile în care cultura sa se desăvîrşeşte. Cu drept cuvînt se vorbeşte deci despre un adevărat paradox al educaţiei, despre care este neapărat necesar să ne întreţinem şi noi. În adevăr, educaţia trebuie să te pregătească pentru soluţionarea temelor de viaţă contemporane. Educaţia trebuie să-ţi dea armele cu care să-ţi poţi susţine lupta şi să-ţi pregăteşti izbînda în încordarea socială a vremii pe care viaţa ta o străbate. Însă pentru această luptă vitală, educaţia te înzestrează cu nişte arme care sînt rezultatul unei munci de cultură anterioară. Este o împrejurare adeseori observată şi care a fost transformată într-o critică destul de aspră adresată instituţiilor ori persoanelor care sînt însărcinate cu opera educativă. S-a observat, aşadar, că stă în firea tuturor acestor instituţii şi persoane un anumit reacţionarism, căci acestea reprezintă punctul de vedere al rezultatelor acumulate pînă acum, aşa că ele îşi desfăşoară acţiunea totdeauna dintr-o anumită situaţie morală, a cărei semnificaţie mai adîncă este cîştigarea generaţiei noi pentru poziţiile de cultură ale trecutului. Această împrejurare s-a putut uneori dezvolta pînă la gradul unei crize grave, ca în şcoala medievală, unde orice progres ştiinţific era oprit, unde reacţionismul şcolii devenise oarecum un fapt scandalos. Trebuie să spunem însă că această condiţie s-a îndulcit pînă la cel mai înalt punct pe care firea instituţiilor educative o permite în şcoala modernă, care nu o dată afirmă că se ocupă de preparaţia ucenicilor ei în vederea noilor contribuţii la ştiinţa şi problemele vitale ale timpului. Astfel de expresii revin necontenit în legile relative la instituţiile moderne de cultură. Ele nu puteau fi pronunţate însă în legătură cu şcoala medievală, fiindcă spiritul corespunzător era absent, vechile universităţi ale veacului al XII-lea şi al XIII-lea fiind puse în serviciul unei ştiinţe al cărei cuprins era etern, pentru că, după credinţa timpului, el era revelat. Iată deci o deosebire importantă între şcoala modernă şi şcoala medievală. Dacă totuşi în firea educaţiei, chiar a celei mai noi, există o aderare la trecut, un reacţionarism latent, lucrul este cu totul firesc şi, într-un fel, chiar necesar. Trebuie, în adevăr, să existe cineva care să fie paznicul tradiţiei cultu-

rale, împiedicînd împrejurarea foarte păgubitoare care ar consista din necontenita reluare a muncii culturale de la început. Chiar interesele inovației impun școlii să nu renunțe la paza și transmiterea continuă a bunurilor care pînă la un moment dat s-au înglobat în marele rezervor al culturii umane.

Revenind la problema mijloacelor prin care tradiția lucrează, trebuie să vorbim acum despre imitație. Imitația este unul din adjuvantele cele mai puternice ale tradiției. Orice activitate omenească ascultă de legea minimului de efort și ar fi curios ca numai activitatea culturală să nu cadă și ea sub aceeași lege. Evident, a imita este mai ușor decît a crea. Imitația culturală nu constituie un ideal. Inovația este adevăratul scop al culturii, dar și imitația își are rolul ei, pentru că datorită ei se întreține atmosfera generală de cultură, din care se pot închega, din cînd în cînd, contribuții originale și puternice. Dacă am dori cu totul suprimarea activității imitative în domeniul culturii, în așteptarea geniilor problematice, barbaria ar avea tot răgazul să se instaureze. Este sigur apoi că însăși mintea cea mai puternică și cea mai originală are nevoie de alimentul acestui oxigen răspîndit în atmosferă și din care forța culturală se aprinde. Istoria feluritelor ramuri ale culturii, stabilind influențele din care cele mai de seamă fapte de creație sînt țesute, precizează însemnătatea imitației în cîmpul științelor, al artei, al elaborării idealurilor morale și religioase.

Un alt mijloc de care tradiția se servește este ceea ce vom numi asimilarea expresiei proprii cu o expresie străină. Opera culturală este expresivă pentru un suflet individual sau colectiv. Orice operă este un document al motivelor intime care lucrează într-un asemenea suflet ; aș spune că în orice operă de cultură este un lirism latent, emanație a părții celei mai intime a subiectivității creatorului. Dar pentru ca această expresie sufletească, pe care o considerăm acum în opera culturală, să devină comunicabilă, pentru ca ea să se socializeze, pentru ca ea să intre în comunitatea oamenilor și, în felul acesta, pentru ca oamenii înșiși să se bucure de ea, opera trebuie să întrebuințeze un limbaj comun ; ea trebuie să cedeze ceva din propria ei diferențiere absolută care ar face-o intransmisibilă, pentru a-și

asuma acel fel de a fi în virtutea căruia orice suflet poate s-o înglobeze în sine. Astfel, cînd o înaltă și originală inspirație străfulgeră pe poet, pentru a o face comunicabilă, poetul are nevoie să o toarne într-un anumit tipar prestabilit, în genuri și procedee literare tradiționale, existînd ca niște categorii prestabilite în mintea cititorilor cărora el li se adresează și prin care, în același timp, se ușurează procesul ei de percepție. Tot astfel, un muzicant, un artist plastic, dar și toți ceilalți creatori de cultură, în măsura în care ei doresc ca bunul cultural respectiv să intre în societatea oamenilor, ei sînt nevoiți să se exprime în limbajul de forme culturale comun unei societăți și unei epoci. Dar întrebuințînd acest limbaj comun de forme, ceva din spiritul culturii care le-a produs în trecut se introduce în creațiunea prezentă și în felul acesta tradiția își găsește încă unul din mijloacele sale.

Un alt mijloc prin care tradiția lucrează este nevoia de a introduce cît mai multă precizie și siguranță în opera culturii ; nevoia de a ocoli aventura, întreprinderea hazardată. În propria noastră viață, ori de cîte ori sîntem puși într-o împrejurare de mare importanță, observăm că nu ne dirijăm după motive ale momentului, ci după motive tradiționale. „Facem ceea ce au făcut părinții noștri" este o declarație pe care o auzim adeseori în gura oamenilor aflați într-un moment hotărîtor al vieții. Tradiția, este, în adevăr, o experiență verificată îndelung și, în această calitate, mijloacele pe care ea ni le pune la dispoziție sînt menite să ne îndrumeze către rezultate de o precizie și siguranță mai mare decît acelea pe care le poate prevedea inteligența individuală, condusă exclusiv de motive proprii și momentane.

În sfîrșit, mai trebuie adăugată o împrejurare în care tradiția se afirmă uneori. Există într-o societate fel de fel de cercuri sociale, care se găsesc în luptă violentă sau în concurență pașnică, dar dintre care unele reușesc, la un moment dat, să capete preponderența, în sensul că ele îndrumează întreaga viață a societății. Dreptul public vorbește despre guvernanți și guvernați ; istoria distinge între stăpînitori și supuși. În societatea modernă a democrației, această stare a lucrurilor nu este cu plăcere recunoscută, pentru motivul că negarea ei conduce la

multe abuzuri. Se spune și se dorește ca poporul să se conducă pe sine însuși, dar observația societății ne lasă să întrezărim cu ușurință faptul că există anumite cercuri sociale care, la un moment dat, au conducerea sau inițiativa hotărîtoare. În măsura în care aceste cercuri determină întreaga viață a societății, ele condiționează și întreaga sa activitate culturală. Și atunci, aceste cercuri influente, prin instituțiile pe care le creează, prin sistemul de educație pe care-l impun sau numai îl sugerează, prin ideologia generală pe care o răspîndesc, caută să perpetueze lumea lor proprie de motive, formele lor proprii de cultură. Pentru că această lume ajunsă la influență dorește să se mențină pe sine, ea este în mod firesc conservatoare. Astfel de cercuri dorind să se conserve pe sine pe calea transmiterii formelor ei proprii și originale de viață culturală, ceva din spiritul tradițiilor ei se scurge și pe această cale.

Iată deci mijloacele de care tradiția se folosește și iată, fără îndoială, proba că tradiția poate să fie socotită de noi drept una din condițiile de seamă în producerea aspectelor culturii. Dacă din aceste considerații se cuvine să scoatem și anumite concluzii normative, atunci se poate spune că nu trebuie dorit despotismul tradiției pînă la gradul care ar împiedica inovația, libertatea, spontaneitatea creatoare. Acceptarea acestui punct de vedere ar fi sentința de moarte a oricărei adevărate creații culturale. Tradiția este însă o forță necesară și binefăcătoare atunci cînd se echilibrează cu libertatea și inovația. Găsirea acestui just echilibru a fost secretul marilor culturi în epocile lor de înflorire.

XV. CANTITATEA GRUPULUI SOCIAL

Trecînd la studiul condițiilor spirituale ale culturii, ne-am ocupat despre tradiție, definind-o drept influența muncii culturale anterioare asupra acelei prezente și arătînd, în același timp, care sînt mijloacele ei și prilejurile în care intervenția ei este socotită necesară. Cu precizările făcute pînă acum, n-am epuizat însă teoria tradiției, pentru că o altă întrebare de seamă

este dacă valoarea tradiției rămîne aceeași în orice fel de grupuri sociale ; dacă nu cumva există o variație în influența pe care tradiția o dobîndește, și această întrebare suscită pe aceea relativă la împrejurările care fac din tradiție un bun întrebuințat mai deseori în unele societăți, mai neglijat în altele.

Aceste împrejurări aș vrea să le concentrez într-o singură formulă, spunînd că valoarea tradiției stă în relație cu cantitatea grupului social, într-un fel pe care îl veți vedea îndată. Despre importanța cantității în determinarea aspectelor sociale a vorbit, printre cei dintîi, sociologul Simmel în tratatul său de *Sociologie.* Simmel face, în adevăr, observația că o căsătorie în care nu există copii are desigur un alt aspect decît o căsătorie în care există un copil. Dar o căsătorie în care există un singur copil este iarăși deosebită de o căsătorie în care există doi copii. Cantitatea persoanelor care intră în grupul social modifică deci aspectul acestui grup. Tot astfel, observă mai departe Simmel, în cazul unui oraș cu 10.000 locuitori, în care ar exista un singur milionar, prezența acestuia în oraș are mult mai multă importanță, și pentru situația sa față de concetățeni, și pentru aspectul general pe care orașul îl capătă, decît un oraș care ar avea 500.000 locuitori, dar și 50 de milionari.

Întrebarea care se pune acum este dacă influența cantitativului în materie socială nu poate cumva să arunce o lumină și asupra valorii tradiției în grupurile sociale de o cantitate mai mică sau mai mare, dacă nu cumva există o determinare cantitativă a valorii pe care tradiția o asumă în diferitele societăți. În această privință cred că se poate formula un fel de lege, spunîndu-se că raportul dintre importanța tradiției și cantitatea grupului social este invers proporțional. Cu cît grupul social este mai mic, cu atît influența tradiției este mai puternică. Cu cît grupul social este mai întins, cu atît influența tradiției este mai slabă.

Într-adevăr, gîndiți-vă la grupurile sociale cele mai restrînse, la familie mai întîi. În familie, importanța tradițiilor este incontestabil mai mare decît în grupurile sociale mai extinse. Ba aș spune chiar că, din punct de vedere psihologic, o familie — o adevărată famile întemeiată nu intră în acel proces de descompunere care pe alocurea o atinge — se prezintă ca o

sumă de tradiții foarte constrîngătoare. Fiecare familie își are habitudinile ei, felurile sale de a vedea lumea, expresii favorite, deprinderi de viață, o meserie care se perpetuează printre membrii ei, anumite antipatii sau simpatii care se transmit uneori prin mai multe generații, ca, de pildă, apartenența la un anumit partid politic. Tot astfel stau lucrurile și în alte grupuri sociale restrînse și a căror tendință este să nu se extindă, ca, de pildă, în aristocrații. O aristocrație se rezolvă, poate într-o măsură superioară chiar familiei, într-un grup de tradiții perpetuate. O conștiință aristocratică este, din punct de vedere social, o conștiință condusă de motive tradiționale. Această valoare a tradiției în aristocrații stă în legătură directă și evidentă cu mica întindere a acestui grup social. Dar comparați societatea unui sat cu aceea a unui oraș. Este evident că tradițiile sînt mult mai puternice la sat. Vorba despre pierderea tradițiilor, pe care o auzim adeseori, de pildă în împrejurarea colindelor, traduc fenomenul atenuării tradițiilor prin trecerea de la un grup social mai restrîns la unul mai extins. Explicația acestor fapte stă în împrejurarea că într-un cerc social restrîns întîmpinăm oameni relativ de aceeași proveniență, pe cînd într-un cerc social mai extins găsim indivizi de proveniențe deosebite, aducînd fiecare cu sine tradiția sa proprie, iar în această confruntare a numeroase tradiții, forța fiecăreia din ele trebuie evident să scadă.

Dar exemplele pentru ceea ce numesc dependența dintre extinderea cercului social și influența tradiției sînt prea numeroase și este vorba de ales între ele. Iată unul din acestea. Se vorbește adesea despre ritmul inovator, despre civilizația foarte progresivă a Americii-de-Nord, și deplîngem atunci împrejurarea că pe continentul nostru noutățile intră greu în viața publică. Această stare a lucrurilor este atribuită faptului că, fiind o civilizație nouă, America nu este îngreunată de tradiții capabile s-o facă puțin receptivă la noutate. Dar acest raționament mi se pare puțin solid, de vreme ce totuși America are o vechime suficientă ca să-și fi constituit tradițiile ei. Ceea ce este însă caracteristic în civilzația americană este extinderea și varietatea enormă a grupului social. Această particularitate mi se pare că explică forța relativ mică a tradițiilor și entuziasmul puternic, veșnic viu, pentru inovație.

Iată cum ceea ce Simmel observă în legătură cu condiționarea cantitativă a grupurilor sociale se poate aplica cu oarecare succes, după cît socot, și la problema tradiției. Dar determinarea cantitativă a grupurilor sociale nu cumva are și o altă importanță în problema noastră ? Nu cumva am putea găsi și alte consecințe ale factorului cantitativ asupra formelor materiale pe care le ia cultura ? Astfel, dacă ne oprim la cîteva exemple răzlețe, putem ușor vedea cum în toate domeniile culturii există o influență apreciabilă a cantității grupului social. De pildă, trecerea așa de hotărîtoare în istoria economiei de la comerțul prin schimbul de mărfuri — vechiul troc — la comerțul în înțelesul modern, adică comerțul mijlocit prin speța neutră a banului, este determinată de extinderea grupului social. Atunci cînd producătorii de felurite bunuri nu s-au mai putut găsi cu ușurință unii pe alții, fiindcă grupul social se extinsese prea mult, a trebuit neapărat să apară ideea acestei spețe neutre, fungibile, care este banul, prin intermediul căruia mărfurile să se poată schimba cu facilitate între ele. Apoi, în măsura extinderii progresive a grupului social, întîmpinăm apariția comerțului bancar, precum și fenomenul atît de important pentru înțelegerea civilizației noastre, al înlocuirii meseriilor prin industrii. În adevăr, în momentul în care grupul social s-a extins în asemenea măsură încît trebuia o producție abundentă, capabilă să satisfacă cererea unui public foarte numeros, în acel moment a trebuit să apară mașina în locul mîinii lucrătorului. Care a fost consecința acestei schimbări asupra formării unei noi clase și, odată cu aceasta, asupra întregii culturi, s-a arătat de mult.

În cazul valorilor politice, găsim, de asemeni, exemple care să ilustreze această dependență a aspectelor culturale de factorul cantitativ. Comparați, de pildă, etatismul din antichitate cu liberalismul modern. În așa-numitele democrații ale antichității, individul era cu desăvîrșire la dispoziția statului, care intervenea în controlul activității sale de toate felurile. Ba chiar și în supravegherea vieții celei mai intime, de pildă cînd autoritatea grecească, după înfrîngerea de la Leuctra, a ordonat tuturor mamelor să se bucure că fiii lor au murit în luptă și, dimpotrivă, să se jelească de moarte auzind că copiii au scăpat și se găsesc pe

drumul înapoierii în cetate. Această dependență totală a individului față de stat stă în contrast izbitor cu liberalismul modern, care constă în neatîrnarea progresivă a omului de sub raza de influență a autorității statului. De acest contrast dă socoteală. într-o anumită măsură, tocmai extinderea mai mică sau mai mare a grupului social.

În domeniul valorilor etice mi se pare, de asemeni, că se poate vorbi de o influență a factorului cantitativ. După cum circulă vorba despre pierderea tradițiilor în trecerea de la sat la oraș, tot așa se vorbește, în aceleași împrejurări, despre creșterea imoralității. Căci este evident că în societățile mai restrînse supravegherea reciprocă fiind mai puternică, ținuta etică a fiecăruia este mai controlată, ceea ce înseamnă un bine, dar poate însemna și un rău, fiindcă dacă se poate vorbi de o moralitate superioară a cercurilor mici, se poate cu siguranță vorbi și de o ipocrizie mai marcată a acestora. Dar în afară de aceasta, există în societățile mici un contact personal, viața socială se rezolvă acolo în relațiuni de intimitate care îi dau o omenie simplă, adîncă și cordială. Gîndiți-vă, de pildă, la lumea pe care ne-o aduc basmele lui Tolstoi, cu conflictele lor etice de mare adîncime, și înțelegeți-le, așa cum se cuvine, dezvoltîndu-se în mijlocul unor grupuri sociale unde relațiile omenești nu au acea glacialitate abstractă, existentă în raporturile dintre oamenii aparținînd unor societăți mai întinse. În societățile extinse, dimpotrivă, relațiile etice caută să evolueze către obiectiv, către norma impersonală, adică să se transforme într-un sistem de prescripții juridice. Există în societățile mari, după cum observă cu multă subtilitate Simmel, o evoluție a eticului către juridic.

În ceea ce privește valorile teoretice, se observă adeseori că societățile extinse sînt mult mai intelectualizate. Dar să vedem ce devine valoarea teoretică atunci cînd o urmărim producîndu-se într-un grup social mai mic și într-unul mai numeros? În această privință trebuie observat că pe cînd micile societăți intelectuale, grupurile de cercetători întruniți în Academii și Institute, vor cultiva memoriul savant, contribuția specială, publicul întins al oamenilor curioși de știință va prefera totdeauna cartea de popularizare. Între memoriul savant și cartea de popularizare există o deosebire de stil interior, care co-

respunde cantității deosebite a grupului social pentru care ele sînt făcute.

În sfîrșit, în ceea ce privește valorile estetice, avem din nou posibilitatea să accentuăm importanța factorului cantitativ. Gîndiți-vă, de pildă, la literatura pentru popor, așa cum au ilustrat-o în veacurile trecute eposurile medievale, opere care izbesc imaginația și aparțin unei arte mai ușoare, mai convenționale, creații de simboluri, alegorii și tipuri generale, unde Charlemagne este împăratul atotputernic și Roland bravura romantică întrupată. Interesant de văzut este cum aceste însușiri reapar într-o artă care trăiește în contact cu masele cele mai întinse ale vremii noastre, în arta cinematografică, unde regăsim, de asemeni, aceeași statizare convențională, aceeași acțiune directă și puternică asupra imaginației, tot atîtea însușiri înstrăinînd pe delicați, care doresc mai degrabă o artă de nuanțe și de caracterizări individuale mai profunde. Comparați apoi această artă pentru cercurile largi ale societății cu poezia de cenaclu. Esoterismul acesteia, absconsitatea pe care de bunăvoie ea și-o asumă, rezultă din faptul că poezia respectivă se găsește în strînsă dependență de cantitatea mai mică a grupului social în care ea este menită să trăiască și căreia i se adresează. O astfel de deosebire alcătuiește unul din contrastele cele mai interesante ale dezvoltării artistice prezente. Observăm, în adevăr, în vremea noastră, o artă foarte diferențiată, apreciată numai de o minoritate, coexistînd cu o artă foarte populară, evoluînd către convențional și către senzațional. Despre deosebirea aceasta nu poate da socoteală decît felul cantitativ deosebit al grupurilor sociale cărora aceste creații li se adresează.

Dacă trecem la valoarea religioasă, și aci deosebirea dintre misticismul anumitor grupuri religioase și formele obiective ale religiei instituite, organizată în biserică, nu poate fi explicată decît tot prin cantitatea deosebită a grupului social care susține aceste felurite manifestări. Iată cum, împrumutînd exemple din toate valorile, putem să ilustrăm faptul că așa-numita cantitate a grupului social este o altă condiție importantă a formelor pe care cultura le ia. Alături de mediu, genul producției, rasă și tradiție, trebuie să accentuăm, ca o condiție impor-

tantă a formelor speciale pe care viața culturală le dobîndește, și factorul cantitativ.



Pentru a istovi capitolul condițiilor culturii, ar mai trebui să vorbim de încă una. Dar acesteia nu putem să-i acordăm dezvoltări speciale, de vreme ce ea e studiată de întregimea analizei noastre și deoarece problema pe care ea o pune se întrețese cu întreaga sferă de preocupări ale acestui studiu. În adevăr, după ce am arătat care este valoarea fiecăreia din condițiile enumerate mai înainte, ar trebui să arătăm cum fiecare dintre valorile care conduc cîte un aspect al muncii culturale într-o societate condiționează restul manifestărilor culturale, conduse de celelalte valori. De pildă, cineva care lucrează în cuprinsul valorii teoretice, un savant, prin rezultatele pe care le scoate la iveală, va avea repercusiuni în toate celelalte domenii ale culturii. Astfel, cînd Darwin și naturaliștii din prima jumătate a veacului trecut porneau vasta lor anchetă în științele biologice, ei nu-și închipuiau că în curînd repercusiunile cercetărilor lor vor fi resimțite în domenii atît de diferite, ca, de pildă, în morală, producînd acolo etica lui Nietzsche, sau în literatură, ocazionînd naturalismul. Împrejurarea trebuia să se producă însă datorită tocmai acelui fapt a cărui fire am avut ocazia s-o punem de atîtea ori în lumină și care este unitatea structurii psihice. Legea acțiunii reciproce a valorilor trebuie deci reamintită și în această împrejurare, deși nu i se poate consacra acum o analiză specială, de vreme ce necontenit noi ne-am ocupat de ea și deoarece spiritul întregului nostru studiu stă în faptul de a sublinia strînsa dependență în care se găsesc feluritele manifestări ale culturii. Faptul unității culturii și legătura funcțională dintre feluritele ei manifestări este viziunea de bază care a condus o mare parte din explicațiile acestui curs.

Încheind cu studiul condițiilor care determină aspectele materiale ale culturii, trebuie acum să ne întrebăm care sînt mijloacele de care se servește ea pentru a ajunge la acele idealuri, al căror studiu îl vom întreprinde însă abia în partea finală a acestei cărți.

B. b. MIJLOACELE CULTURII

XVI. TEHNICA ŞI FAPTUL TEHNIC

Încheind capitolul consacrat condiţiilor culturii, anunţam că vom începe a studia mijloacele ei. Ce sînt aceste mijloace vom arăta mai bine încercînd să le delimităm faţă de condiţiile examinate mai înainte. Vom vedea însă că această delimitare nu este absolută şi că între condiţiile şi mijloacele culturale există un dozaj de deosebiri şi asemănări. Condiţiile culturii sînt acele realităţi de fapt care determină creaţia culturală, fiind însă suportate în mod pasiv de către creatorul de cultură. Mijloacele culturale sînt întrebuinţate însă în mod activ de către acest creator. Clima sau rasa, de pildă, sînt independente de voinţa producătorului de bunuri economice, a artistului sau a omului politic. Toţi aceştia le suportă fără să aibă întreaga putinţă de a se elibera de ele. Considerată ca un mijloc cultural, tehnica sau şcoala sînt însă mijloace, pentru că sînt făurite de el şi întrebuinţate în vederea realizării unor scopuri.

Deosebirea pare, prin urmare, categorică. Cu toate acestea, sînt şi unele apropieri între mijloacele şi condiţiile culturii. Astfel, se poate spune că mijloacele sînt expresia unor condiţii în vederea atingerii unui scop. Aşa, unealta pe care şi-o fabrică omul este determinată, pe de o parte, de scopul pe care-l urmăreşte creatorul cultural, iar, pe de altă parte, de condiţiile de care creatorul trebuie să ţină neapărat seama. În acest fel se poate, într-adevăr, spune că mijloacele culturale sînt o expresie a condiţiilor culturii. Iată exemplul şcolii primare, unice, generale şi obligatorii pentru întreaga naţiune. Este un mijloc cultural, dar unul în care dobîndeşte expresie o anumită condiţie a culturii, şi anume democratismul modern. În felul acesta, deosebirea dintre mijloacele şi condiţiile culturale nu este chiar atît

de hotărîtă, după cum o anunţam la început. Am putea căuta deci aiurea deosebirea care să separe radical mijloacele de condiţii şi, împingînd ancheta mai departe, am putea spune că aşa-zisele condiţii ale culturii sînt anterioare şi independente de creatorul cultural. Rasa şi clima sînt anterioare producţiei culturale actuale şi independente de creatorul cultural, pe cîtă vreme mijloacele sînt contemporane şi dependente de acesta. Noi nu putem să gîndim un mijloc cultural în afară de omul care-l găseşte bun şi capabil de a-l apropia de ţinta pe care o urmăreşte. Putem gîndi însă o condiţie ca fiind independentă şi anterioară creatorului de cultură. Dar şi în această privinţă deosebirea nu este perfect tranşantă. Căci există condiţii care sînt şi ele dependente şi contemporane cu creatorul culturii. Astfel, printre condiţii, am enumerat şi tradiţia ca şi genul de producţie, adică nişte stări de fapt contemporane cu istoria omenirii şi dependente de om. În această privinţă este necesară încă o precizare. Există condiţii care au fost mijloace. Genul producţiei este un fost mijloc. La rîndul ei, tradiţia, ca sumă a creaţiilor culturale trecute în lucrarea lor de influenţare asupra celor prezente, pot să fi fost şi ele mijloace, devenite condiţii prin vechime şi repetare îndelungă : deci un nou şi interesant raport între mijloace şi condiţii.

Am spus că mijloacele culturii iau forma pe care au impus-o condiţiile ei. Dar mijloacele culturii sînt determinate şi de scopurile către care ele se îndreaptă. Ceea ce este un mijloc cultural atîrnă, prin urmare, de doi factori : de condiţia pe care creatorul cultural o suportă pasiv, dar şi de scopurile cărora ele le sînt subordonate. Care sînt însă scopurile culturale ? Realizarea valorilor. Cîte valori, atîtea scopuri şi atîtea categorii de mijloace. Aţi văzut că există valori economice, teoretice, estetice, politice, etice, religioase şi, prin urmare, trebuie să existe tot atîtea mijloace puse în slujba acestor valori. Noi nu ne putem însă opri la studiul mijloacelor subordonate fiecăreia dintre aceste valori, pentru că aceasta ne-ar introduce în domeniul ştiinţelor culturale speciale, al economiei politice în ce priveşte valoarea economică ; al metodologiei ştiinţelor pentru valoarea teoretică, al ştiinţei politice pentru valoarea politică ş.a.m.d. Este evident că nu putem studia aci mijloacele afectate în mod

special fiecăreia dintre aceste valori, pentru că atunci ar trebui să extindem studiul nostru pînă a-l face cuprinzător pentru toate aceste științe laolaltă. Dar pentru că noi ne ocupăm de o disciplină filozofică, de filozofia culturii, este limpede că nu putem studia decît ceea ce este general în aceste felurite mijloace ale culturii.

Dar valorile culturale — spuneam încă de la începutul acestui studiu — sînt de două feluri. Există valori culturale obiective, care consistă în realizarea de fapt a unei valori într-un material ; care sînt făcute, aş spune, din însămînțarea unei valori într-o materie, prin prelucrarea acesteia. Există apoi valori subiective, a căror realitate pur mintală stă în faptul de a gîndi un obiect în sfera unei valori. Din acest punct de vedere, putem distinge două mari categorii de mijloace, şi anume mijloace care ajută realizării unei valori obiective şi mijloace care ajută realizării unei valori subiective ; mijloace care solicită producția culturală şi mijloace care solicită receptivitatea pentru cultură.

Dar şi în această privință, ca în toate clasificațiile, deosebirea trebuie atenuată, arătînd că aceste două feluri de mijloace se condiționează între ele. În adevăr, pentru a deveni producător de cultură, trebuie să trăieşti cultura timpului tău, şi astfel mijloacele obiective sînt pînă la un punct determinate, încadrate, solicitate, de mijloacele culturale subiective. Valoarea acestei distincții se menține totuşi, întrucît într-una din categorii întîmpinăm preponderența elementului obiectiv, pe cînd în cealaltă este evidentă predominarea elementului subiectiv. Ne vom opri mai întîi la mijloacele obiective ale culturii, adică la acelea care ajută, sprijină, solicită producția culturală.

Suma tuturor mijloacelor culturale obiective alcătuieşte ceea ce cu un singur cuvînt se numeşte tehnica. Tehnica este, după cum se exprima odată un filozof, ştiința activității omeneşti pusă în slujba anumitor năzuințe culturale. Astfel preveniți, vorbind despre tehnică, nu vom înțelege numai tehnica industrială sau maşinistă, aşa cum cuvîntul este adesea întrebuințat. Acest înțeles este cu totul restrîns. Sfera tehnicii este, de fapt, cu mult mai întinsă. În tehnică intră, fără doar şi poate, maşinismul industrial, dar şi metodele speciale ale ştiințelor,

procedeele activității în laboratorul de chimie, de fizică sau de biologie, mijloacele de care savantul se servește în biologie, acelea de care se slujește el în organizarea unui muzeu botanic sau zoologic etc. Procedeele artelor frumoase intră și ele în noțiunea de tehnică, apoi suma tuturor măsurilor de prevedere și ameliorare socială, în fine propaganda culturală, regulile de înființare și organizare a unei biblioteci, de răspîndire a cărții, de întrebuințare a filmului, a radiodifuziunii etc. Iată deci cu cît este mai bogat cuprinsul noțiunii de tehnică decît acela pe care i-l atribuie persoanele care vorbesc de tehnică în înțelesul exclusiv de mașinism.

Dar dacă putem străbate cu ușurință domeniul tehnicii, rămîne să ne întrebăm ce este faptul tehnic ? Definind tehnica drept suma tuturor mijloacelor de care ne ajutăm în producția culturală, n-am definit încă ceea ce este fiecare fapt tehnic în parte. În această privință putem spune că faptul tehnic este actul care coordonează o aspirație omenească cu o lege a naturii. Ori de cîte ori o aspirație umană ajunge să coincidă cu o lege a firii, ori de cîte ori producem o adaptare a unei legi naturale la o aspirație umană, întîmpinăm un fapt tehnic. În lipsa unuia dintre acești doi factori, faptul tehnic nu se produce, căci există aspirații omenești pentru care nu există sau n-au fost încă găsite legile naturii. Așa, de pildă, omenirea nu trăiește oare din primele ei timpuri cu dorința vieții veșnice sau cu aceea a unei longevități cît mai prelungite ? Dar această aspirație omenească nu s-a întîlnit încă niciodată cu o lege a naturii, pentru ca adaptarea între acești doi factori să se producă și, odată cu aceasta, faptul tehnic menit să realizeze această valoare a sufletului omenesc, acest obiect al aspirațiilor lui. Tot astfel poate să existe o lege a naturii, dar să lipsească aspirația omenească corespunzătoare, și faptul tehnic nu se produce nici atunci. Se vorbește uneori de marea contribuție tehnică a unui Papin, care ar fi observat pentru prima oară puterea de expansiune a aburului și în felul acesta a îndrumat tehnica modernă pe drumul acelor ținte, între care rapiditatea comunicărilor este unul din cele mai însemnate. Lucrul astfel prezentat este însă numai aproximativ adevărat. Căci este cu neputință ca înainte de acest savant oamenii să nu fi cunoscut puterea aburului. Ex-

perienţa lui Papin cu marmita lui este un fapt de observaţie, executat desigur de mii de oameni înaintea lui. Ceea ce mai înainte nu se produsese însă a fost tocmai acea coincidenţă între o aspiraţie umană şi o lege a naturii, care a dat naştere, la un moment dat, faptului tehnic al întrebuinţării aburului. Astfel, în antichitate, regimul sclavagist punînd la dispoziţia producătorului economic numeroase braţe care să-l slujească, nu crease în suflete acea nevoie de a le economisi, apărută în epoca modernă, cînd braţele deveniseră scumpe, fiindcă erau libere şi trebuiau plătite. Numai în acest moment s-a produs acea justă adaptare a unei legi naturale la o nevoie, pentru a scoate din conjugarea acestora faptul tehnic al întrebuinţării aburului.

Actul iniţial al unei astfel de coordonări între o nevoie şi o lege naturală este invenţia. Între invenţie şi descoperire se face o deosebire esenţială. Descoperirea este găsirea unei energii naturale, latentă pînă la un moment dat, sau, în tot cazul, neactualizată pentru spiritul omenesc. Descoperirea mai poate fi găsirea unui raport de forţe care funcţiona în natură, dar pe care spiritul uman nu-l observase mai înainte. Se vorbeşte, în sfîrşit, de descoperiri geografice, acelea care au adus scene noi civilizaţiei umane.

Descoperirea, oricare ar fi categoria ei, se deosebeşte însă de invenţie, care înseamnă nu numai găsirea unui lucru care există în natură, ci aducerea unui plus faţă de ceea ce în natură există, introducerea unui element nou în economia ei. Iată însă că nici deosebirea dintre invenţie şi descoperire nu este atît de categorică pe cît se pare. Un gînditor pătrunzător, şi anume filozoful german care poartă un nume francez, Dubois Reymond, îndrăzneşte chiar să formuleze o propoziţie într-adevăr surprinzătoare, atunci cînd spune că orice invenţie este, de fapt, o descoperire şi că deosebirea dintre invenţie şi descoperire nu are nimic profund şi esenţial. În adevăr, invenţia presupune descoperirea, deoarece cea dintîi este înfăţişată ca actul coordonării unei nevoi cu o lege naturală, care urmează mai întîi să fie descoperită. Dar actul coordonării însăşi presupune descoperirea unui anumit procedeu al naturii, căci coordonarea aceasta se face tot graţie unei legi naturale. Astfel se poate,

în adevăr, spune că invenția este, dintr-un îndoit punct de vedere, o descoperire.

Oricît de interesantă ar fi această analiză, noi trebuie să observăm că există, cu toate acestea, în invenție un factor deosebit față de ceea ce gîndim în noțiunea de descoperire, și anume tocmai forțarea coincidenței dintre nevoie și legea naturală. Coincidența aceasta se obține, fără îndoială, tot prin intermediul unei legi naturale. Trebuie însă să apară cineva care să potrivească această nevoie umană cu legea respectivă ; trebuie să se producă o contribuție umană care să formeze coincidența, și tocmai împrejurarea aceasta ne dă dreptul de a vorbi de invenție ca de ceva deosebit de descoperire. În sfîrșit, în invenție mai există încă un fapt nou, surprinderea coincidenței posibile între o nevoie și legea naturii. Adaptarea aceasta nu se face de către natură însăși, ci se obține grație unui spirit care simte posibilitatea acestei adaptări, creează ipoteze asupra posibilității ei, verifică și realizează, în cele din urmă, această ipoteză. Pentru toate aceste motive cred că teoria culturii trebuie să mențină deosebirea dintre invenție și descoperire.

Acestea fiind spuse, tehnica fiind definită în generalitatea ei și în caracterele ei speciale, raporturile dintre invenție și descoperire fiind precizate, putem să ne întrebăm acum care sînt obiectele în care faptul tehnic se materializează ? Aceste obiecte sînt uneltele și mașinile. Între unelte și mașini există, de asemenea, importante deosebiri. Mai întîi, uneltele sînt în mod continuu manevrate de om, pe cîtă vreme este evident că mașina este manevrată de om într-un singur moment sau în mod intermitent, putînd apoi să funcționeze grație economiei ei interne, grație organizării proprii. Uneltele sînt un fel de prelungire a organelor noastre : cleștele este o prelungire a degetelor care apucă ; ciocanul este o prelungire a pumnului care lovește. Mașinile sînt însă niște organisme care se separă de om, devin independente de el. Uneltele sînt manevrate și de unele animale, de cele mai apropiate de om. Naturaliștii au observat astfel că maimuțele se ajută de pietre pentru a lovi sau a sparge fructe cu coajă tare. Dar dacă uneltele nu sînt un apanaj exclusiv uman, este just a observa că există totuși o deosebire consistînd în faptul că omul, capitalizîndu-le, le transformă

în avuţie, în factori de durată ai producţiei. Întrebuinţîndu-le îndelung, omul are apoi posibilitatea să-şi observe mai bine uneltele şi să le perfecţioneze, împrejurare care evident lipseşte din viaţa animală.

Am spus că maşinile sînt independente de om. Într-adevăr, maşina este un ansamblu de părţi unificate, care funcţionează în vederea unui scop anumit, pentru a produce utilităţi şi pentru a spori forţele naturii. Motricitatea ei este datorită unor forţe ale naturii — aburi, electricitate etc. — însă aceste forţe, trecînd prin mediul maşinii, ies cu o putere de randament mai mare, sporesc în valoarea lor productivă. Maşina fiind independentă de om, ea dă naştere unor consecinţe dintre cele mai curioase. Ea elimină pe om, îl înlocuieşte, îl face inutil, ba se poate încă întoarce împotriva lui, dînd naştere unor stări de lucruri contrarii tendinţelor lui. Unealta este solidară cu omul ; ea nu-l trădează niciodată şi nu are nici un fel de veleitate de independenţă. Unealta este o simplă mînă de-a noastră mai puternică, sau un ochi mai departe văzător. Unealta este un organ perfecţionat şi, ca atare, ea nu funcţionează decît atunci cînd întregul nostru complex o doreşte. Maşina este însă o forţă autonomă, creată şi pusă în mişcare de om, dar care, obţinînd o relativă neatîrnare, se poate orienta împotriva lui. Problema pe care trebuie să ne-o punem atunci este cum se produc în realitatea culturii aceste fenomene, la ce complexe ale civilizaţiei dau ele naştere şi ce atitudine poate să adopte filozofia culturii faţă de ele.

XVII. PROBLEMA MAŞINISMULUI

Dependenţa dintre civilizaţie şi tehnică s-a perpetuat de-a lungul timpurilor prin intermediul uneltei, astfel că atunci cînd a fost vorba să se stabilească etapele civilizaţiei, ele au fost caracterizate prin unealta lor de muncă, vorbindu-se despre epoca pietrei cioplite, a pietrei lustruite, a bronzului, a fierului. Odată descoperirea fierului făcută, evoluţia tehnică a omenirii s-a oprit pentru multă vreme. Concomitent sau mai tîrziu

apare însă întrebuințarea unor energii ale naturii, puterea motrice a vîntului și a apelor curgătoare. Astfel se ivesc primele mașini : corăbiile cu pînze (pe care trebuie să le socotim ca pe niște mașini, deoarece intervenția omului nu este continuă, ca la corăbiile cu vîsle care sînt, de fapt, unelte) și morile de vînt și de apă.

Energiile naturii, folosite de om pentru a mișca primele mașini, aveau inconvenientul rezultat din caracterul lor intermitent, vîntul putînd să sufle sau să înceteze a sufla, apa curgătoare putînd să nu mai fie alimentată de izvorul ei și puterea ei cinetică putînd să slăbească sau chiar să dispară cu totul. Funcționînd neregulat, primele mașini nu permiteau o producție previzibilă, ceea ce desigur alcătuia un grav inconvenient pentru comercializarea produselor. În aceste condiții a apărut dorința de a fabrica mașini care să fie ele însele propriul lor izvor de energie, ceea ce încă din evul mediu s-a numit un *perpetuum mobile*. În ideea unui perpetuum mobile, adică a unei mașini care se mișcă prin ea însăși, fără să se folosească de un alt izvor de energie, sînt cuprinse două aspirații. Mai întîi, tendința de a face producția independentă de energiile intermitente ale naturii și chiar de orice formă de energie costisitoare. Este de prisos să spun că omenirea a renunțat la gîndul unui perpetuum mobile atunci cînd a ajuns să-și formuleze legea constanței energiei fizice. Proiectele unor mașini generatoare de energie din nimic au trecut atunci în rîndul reveriilor veleitare. Totuși, nu este deloc absurd a considera ideea unui prepetuum mobile ca un ideal normativ, ca o reprezentare cu caracter regulativ, menită să îndrumeze eforturile tehnice omenești. Lucrul a fost bine văzut de Oswald Spengler în cartea sa *Der Mensch und die Technik.* Din gîndul mișcării perpetue a rămas, fără îndoială, ceva în întreprinderile mașinismului modern. În adevăr, mașinismul modern realizează independența mașinii de energiile intermitente ale naturii. Mașina modernă nu mai este în funcție de vîntul care poate să bată sau să înceteze, de cursul apelor care poate fi mai bogat sau poate seca. Este adevărat că mașinismul n-a putut să înfăptuiască dispensarea de orice formă de energie costisitoare, dar,

în tot cazul, el realizează economisirea energiei pînă la un foarte înaintat grad, mai întîi prin faptul că energia, trecînd prin mediul maşinii, iese cu o putere de randament mai mare decît aceea pe care o avusese în momentul cînd intrase în ea. Astfel, puterea de expansiune a aburilor, produşi în căldarea locomotivei, devine mult mai mare lucrînd asupra unui sistem de pîrghii şi roţi, care transmit energia lor cinetică roţilor locomotivei. În al doilea rînd, maşina economiseşte energia, întrucît înlocuieşte în mare măsură pe om. Omul faţă de maşină nu se mai află în acel raport de dependenţă continuă, funcţională, care cacaracterizează raportul său cu unealta, ci intervine numai pentru a o pune în mişcare, şi apoi se retrage sau se mulţumeşte s-o supravegheze. Astfel, dacă nu în totalitatea lui radicală, vechiul ideal al mişcării perpetue a fost realizat cel puţin în limitele prescrise de legile naturii. Dar maşinismul modern şi efectul eliminării omului, corelativ cu autonomia maşinii, au avut o serie de rezultate neprevăzute şi îngrijorătoare. Astfel, la începutul epocii maşinismului, muncitorimea, care era făcută inutilă prin intervenţia maşinii, a creat fenomenul dezastruos al şomajului. Pe de altă parte, oferta mîinii de lucru devenind mai mare decît cererea ei, salariile muncitoreşti au scăzut în mod considerabil, creînd mizeria proletară. În sfîrşit, maşinile funcţionînd continuu şi producînd avuţii peste putinţa cererii şi consumării lor, au apărut în cîteva ţări industriale aşa-numitele crize de supraproducţie, cu toate consecinţele lor dezastruoase în ordinea economică.

Faţă de aceste efecte de ordin economic, dar şi faţă de relele civilizaţiei generale, rezultate din maşinismul industrial, s-au încercat o serie de soluţii, menite să le remedieze. Trebuie să spunem că aceste soluţii au reuşit, pînă la un punct, mai ales în ţările de mare dezvoltare industrială, cum sînt Statele Unite ale Americii sau ţările foarte industrializate ale Europei nordice. Astfel, s-a observat că pentru lecuirea neajunsurilor semnalate este nevoie de a schimba stilul de viaţă al omului modern. Fireşte, o asemenea soluţie nu se obţine în mod magic, prin pronunţarea unui cuvînt, printr-un decret al autorităţii sau prin votarea unei legi în Parlament. O astfel de reformă presupune pregătirea unei noi mentalităţi. Pentru a înţelege în ce

consistă această nouă mentalitate, este necesar să reamintim că omul economic de tip arhaic întrunea în sine pe producător şi consumator. Într-o viaţă economică mai înaintată, începe să se producă însă diferenţierea dintre aceste două personaje, şi astfel, un producător lucrînd într-o ramură oarecare a industriei devine consumatorul produselor obţinute în alte zeci de industrii deosebite.

O idee pe care noile popoare industriale ale lumii au înţeles-o foarte bine şi pentru promovarea căreia au militat cu toate mijloacele a fost nu numai să obţină această diferenţiere a producătorului de consumator într-un grad cît mai înaintat, dar, în acelaşi timp, să producă şi ceea ce, cu un cuvînt foarte potrivit, s-a numit educaţia consumatorului, prin crearea în el a unor nevoi numeroase şi variate. Pentru a dobîndi acest rezultat, mijloacele industrialismului sînt din cele mai felurite. Militează, în acest sens, nu numai vastul sistem de reclamă pe care industria îl pune în mişcare, dar şi procedeele de sugestie ale literaturii populare, ale cinematografului, apoi întregul curent de opinie publică, însumat din nenumărate acte de stimulare şi imitaţie. Pe toate aceste căi, producţia de toate felurile găsindu-şi consumatori numeroşi, desfacerea mărfurilor devenind foarte mare şi beneficiile crescînd în proporţie, salariile sporesc şi ele, desigur nu pentru a se capitaliza, ci pentru a oferi muncitorului putinţa unei mai vii consumări de bunuri. Prin această intensificare a circulaţiei banului, nivelul bunei stări generale, confortul, igiena şi poate chiar instrucţia personală ating un grad mai înaintat, ceea ce alcătuieşte, fără îndoială, un avantaj remarcabil al industrialismului modern.

Cîştigul acesta se împerechează însă cu o pierdere. Vechiul ritm de viaţă este abandonat, încît adeseori plîngerile formulate împotriva industralismului modern au avut în vedere mai cu seamă abandonarea acelei vechi tihne, a acelui *otium* pe care anticii l-au cunoscut şi pe care nu l-au ignorat poate nici medievalii. Această liniştită desfăşurare de viaţă a trecutului este înlocuită, în industrialismul modern, printr-un ritm foarte precipitat. Febrilitatea vremii este făcută din nevoia de a menţine acordul dificil între venituri şi nevoile în creştere. Nervozitatea

atmosferei în care respiră industrialismul modern își are izvorul în această stare de lucruri.

Dar afară de acest dezavantaj mai sînt și altele. Avînd să răspundă la nevoi în veșnică creștere, orientarea spiritelor se îndreaptă cu exclusivitate către cîștigurile materiale. Banul devine lucrul de căpetenie în viața omului trăind în noul regim economic al industrialismului, și această împrejurare se produce prin sufocarea altor valori ale sufletului, ale acelora pe care sistemul tradițional al valorificărilor noastre le socotește superioare valorii economice. În același timp, prin supraprețuirea economicului se dezvoltă cu exces în sufletul omului modern sentimentul cantitativului ; cantitatea devine categoria de bază a mentalității industrialiste. Lucrul a fost adeseori descris în legătură cu civilizația americană, cu mania recordurilor ei, valorificate în domeniile cele mai diverse, chiar în acele așa de puțin potrivite cu acest sistem de evaluații, cum ar fi domeniul artistic, unde adeseori creatorii sînt prețuiți după mărimea onorariilor pe care le obțin.

Necesităților devenite din ce în ce mai numeroase, industrialismul le oferă apoi obiecte standardizate, aduse adică la un tip maxim de perfecțiune industrială. Într-o țară foarte industrializată toată lumea este îmbrăcată la fel, trăiește în același decor, mănîncă și se distrează după același calapod. Omogenitatea tipului uman în civilizațiile industriale este extremă. Un romancier american, Sinclair Lewis, l-a descris sub numele de Babitt. Se introduce astfel în lume o uniformitate, în care se sufocă individualitatea și orice stil personal de viață, ceea ce, după sistemul nostru de evaluări, constituie o altă scădere.

În sfîrșit, poate neajunsul cel mai serios pe care industrialismul îl aduce cu sine este faptul că specializarea fiind prea departe împinsă, munca profesională nu se mai acoperă cu întregul cuprins al vieții. Viața nu se mai organizează în jurul profesiei, ci alături și uneori împotriva ei. Omul trecutului dezvolta tot felul său de a fi în jurul muncii pe care o îndeplinea. Munca sa nu era ceva străin de viața și personalitatea lui. El trăia oarecum fericit în exercitarea profesiunii sale, pentru că această profesie alcătuia centrul însuși al vieții lui. În industrialism se produce însă o divergență între tendințele cele mai generale ale

vieţii lucrătorului şi munca pe care el o exercită. Astfel apare sentimentul dezastruos al urîtului, încercat de muncitorul industrial care are să învîrtească o simplă manivelă, să supravegheze un manometru sau să alimenteze cu combustibil un cuptor. Munca este resimţită în aceste condiţii ca o condamnare, sau ca o contribuţie silnică pe care trebuie s-o dai vieţii. Nu este de mirare atunci că sufletul muncitorului rămîne în afară de fabrică şi în afară de timpul său cel mai lung şi cel mai preţios. Viaţa care nu se împlineşte în cadrul profesiunii încearcă să se completeze în alte ocupaţii, din care nu toate sînt demne, nici folositoare sănătăţii, nici menite să înalţe tipul fizic şi moral al omului. Stupiditatea şi uneori degenerarea maselor moderne este adesea rezultatul felului de viaţă care trebuie să umple vidul sufletesc al lucrătorului din industrii. Înlăturarea acestor rele este, fără îndoială, una din problemele cele mai vrednice a fi meditate. În capitolele următoare vom relua cîteva din întrebările pe care maşinismul le pune cu atîta acuitate timpului nostru.

XVIII. FAMILIA CA MIJLOC AL CULTURII

Vom vorbi acum despre suma mijloacelor pe care le exercită familia omenească în vederea realizărilor culturii. Ne vom întreba dacă familia este şi ea o organizaţie tehnică, adică dacă şi ea face să funcţioneze mijloace menite să solicite scopuri culturale. Această întrebare trebuie evident negată pentru familia animală. Familia subumană nu-şi propune decît educarea individului pînă în momentul în care acesta poate să trăiască biologiceşte autonom. Familia animală îşi propune trezirea şi întărirea unor deprinderi de care individul va avea nevoie în practica viitoare a vieţii. Prea adeseori însă studiul familiei umane a fost condus de ideea că aceasta n-ar fi decît o varietate a tipului animal al familiei şi că lucrurile pe care le putem recunoaşte despre cea din urmă ar valora şi cu privire la cea dintîi. Acest fel de a vedea este negreşit eronat. Căci, dacă nu se poate contesta că familia umană are şi ea ţinte biologice, trebuie adăugat că ea îşi propune şi unele scopuri ale culturii. În orice

organizaţie familială există o afirmaţie implicită de valori, a căror izolare ni se impune acum.

În ce se manifestă caracterul cultural al familiei umane ? După care semne ne putem conduce, pentru a conchide că familia omenească are finalităţi culturale ? În atmosfera, în disciplina vieţii de familie sînt implicate o sumă de afirmaţii de valori, după cum dovedesc trăsăturile pe care le voi cita îndată. Aşa, de pildă, nevoia părinţilor de a da exemple bune, de a nu apărea niciodată într-o postură inferioară în ochii copiilor. Vorba despre exemplul la care părinţii sînt obligaţi rezultă din postulatul de bază pe care-l constituie afirmaţia implicită de valori în atmosfera şi disciplina familială.

În familii mai există însă şi alte trăsături care dovedesc acelaşi lucru. De pildă, grija părinţilor de a ascunde privirilor copiilor laturile negative ale vieţii, acelea care constituiesc o înfrîngere a valorilor umane, o slăbiciune a lor. O disciplină veche şi foarte întemeiată îndeamnă pe părinţi să învăluie progeniturii lor spectacolul răului, al înfrîngerii valorilor, pentru că — după cum lucrul este resimţit instinctiv — nu trebuie trezită în mintea copiilor îndoiala asupra realităţii şi eficacităţii valorilor. O mentalitate formată poate să constate existenţa răului, a urîtului, a erorii, alături de bine, frumos şi adevăr, fără să se îndoiască de realitatea şi valoarea lor.

Mai mult decît atît, pentru un suflet întărit în luptele şi contrastele vieţii, alternarea binelui cu răul, a frumosului cu urîtul, a adevărului cu eroarea, nu este o împrejurare demoralizantă, pentru că noi ştim că toate aceste valori îşi trag excelenţa tocmai din energia cu care sînt încărcate şi care le fac triumfătoare peste ceea ce le tăgăduieşte. Noi nu ne îndoim de existenţa binelui şi de excelenţa lui supremă, atunci cînd constatăm răul ; din spectacolul ambiguu al realităţii, care amestecă binele cu răul, noi nu tragem decît concluzia că binele trebuie servit cu o energie multiplicată, cu întreaga provizie de forţe a sufletului. Iată însă un lucru pe care copiii nu-l pot înţelege, pentru că ei n-au luat cunoştinţă încă de caracterul conflictual al realităţii şi pentru că sufletele lor sînt prea slabe pentru a putea afirma că valorile au nevoie de sprijinul nostru energic şi entuziast pentru a le aduce să triumfe. Iată care este deci îm-

prejurarea îndreptățind acea delicată grijă care obligă pe părinții conștienți de rolul lor de a ascunde copiilor laturile negative ale vieții.

În sfîrșit, afirmația de valori care este cuprinsă în atmosfera și disciplina de bază a familiei se poate recunoaște și în interdicțiile de tot felul, în acel cod penal pe care fiecare familie și-l creează pentru uzul său și-l aplică cu o strictețe mai mică sau mai mare. Dar dacă, în adevăr, nu poate să fie nici o îndoială că în familia omenească există o afirmație implicită de valori, întrebarea următoare trebuie să fie : care sînt valorile cultivate în familie ? Cu ce bunuri de cultură iese individul după ce a încetat să mai aparțină în mod exclusiv familiei ? Primul bun pe care îl cîștigă individul în familia lui este deprinderea limbajului, iar limbajul nu este numai o tehnică psiho-fizică, menită să ușureze relațiile dintre indivizi ; el este instrumentul însuși al gîndirii și condiția ei. Gîndire fără limbaj, mai cu seamă gîndire înaltă, nu este cu putință. Putem desigur să trăim o viață interioară de reverie, în care ideile au contururi șterse, în care totul este difuzat într-un presentiment general despre lucruri, și în cazul acesta în mintea noastră nu se formulează cuvinte. Este însă cu neputință a gîndi la un nivel oarecare de abstracție fără ca fluidul mental să nu fie turnat în tiparele limbii. Iată cum, prin învățarea limbajului în familie, se dau individului armele cu care el va înainta pe drumurile unei cugetări din ce în ce mai înalte.

Dar în afară de acest cîștig intelectual, familia transmite individului și o altă serie de valori ale culturii. Astfel, sentimentul moral al simpatiei se dezvoltă mai întîi în relațiile afective care unesc pe copii cu părinții lor și pe frați între ei. Chiar distincția fundamentală dintre bine și rău o descoperă omul în cercul său familial, prin aprobarea și dezaprobarea pe care o pronunță mai întîi părinții față de faptele lui. Apoi, unele din sentimentele cele mai adînci ale copilăriei, și care dau acesteia o atmosferă de înaltă poezie morală, este acela al remușcării pentru greșeala care a primit dezaprobarea părinților, ca și sentimentul infinit fericitor al recompensei etice, atunci cînd fapta a meritat aprobarea părintească. În sfîrșit, un cîștig de mare valoare pe care-l aduce familia este ideea autorității, așa cum

individul o trăieşte mai cu seamă în relaţia sa cu şeful familiei, cu tatăl. În această legătură dobîndeşte omul mai întîi conceptul unei societăţi organizate, dominată de o personalitate autoritativă. În familie află mai întîi omul că structura societăţii este ierarhică şi că este o lege a naturii, un fel al lucrurilor, acela care-ţi cere să te supui şi să te înglobezi în structura societăţii. Ideea de ordine socială, garantată de principiul autorităţii, o obţine copilul prin trăirea adîncă şi uneori zbuciumată rezultată din relaţia sa cu părinţii. Se spune chiar că în reprezentarea noastră despre Dumnezeu, despre o fiinţă care domină în mod ierarhic structura lumii, noi nu facem decît să ipostazăm reprezentarea tatălui ; după cum în sentimentul de relaţie cu dumnezeirea, noi nu facem decît să dezvoltăm sentimentul primitiv, fixat din primii ani ai vieţii, pe care l-a trezit relaţia noastră cu şeful familiei. Iată ce importante bunuri culturale se obţin în viaţa familială. Aş spune că bazele largi ale culturii omeneşti se aşază mai întîi aici.

Iată deci cu ce grea răspundere pentru cultura omenească şi pentru viitorul ei este încărcată persoana care întemeiază o familie. Din nenorocire, sentimentul acestei responsabilităţi nu este totdeauna destul de viguros. Uneori împrejurările vieţii sociale decurg în aşa fel încît familia nu poate să funcţioneze în conformitate cu rolul ei esenţial. Vremea noastră cunoaşte, din nefericire, şi o criză a familiei. Această criză este legată de condiţiile civilizaţiei industrialiste, ale cărei consecinţe le-am urmărit şi în alte direcţii. În această privinţă, trebuie observat că aspra luptă economică, determinînd întrebuinţarea femeii în munca industrială, a adus cu sine şi o dezagregare a familiei muncitoreşti. Familiile au retrogradat uneori sub nivelul animalic, nesocotindu-şi chiar rolul lor biologic. Din această stare de lucruri a răsărit ideea asistenţei sociale, graţie căreia funcţiunea biologică a familiei a fost trecută asupra societăţii. Acelaşi lucru a fost încercat şi pentru funcţiunea morală, pur umană, a familiei. În veacul trecut, dezvoltîndu-se din ideologia pedagogului elveţian Pestalozzi, un discipol al acestuia, Fröbel, a creat primele grădini de copii, în care, după metode studiate şi puse de acord cu ţintele culturale fundamentale pe care familia le urmăreşte, se încearcă dezvoltarea valorilor culturale res-

pective pentru copiii încredinţaţi lor. Serviciile aduse de aceste instituţii sînt de o mare însemnătate, mai ales în ţările foarte industrializate, unde atîtea din scopurile morale ale familiei sînt nesocotite. Şcolile fröbeliene sînt remediile unui grav neajuns, şi dacă ele nu sînt un ideal, ele nu sînt mai puţin necesare în locurile şi împrejurările în care apar.

Desigur, educaţia familială conţine în sine cîteva însuşiri care nu pot fi înlocuite. Cu toate acestea, în istoria pedagogiei s-au produs de cîteva ori doctrine afirmînd că, în orice condiţii, educaţia în institute pedagogice este superioară creşterii în familie. Nu mai vorbesc de exemplul unor cetăţi antice, cum era Sparta, care îşi asumau creşterea copiilor îndată ce primele misiuni biologice ale familiei erau împlinite. Dar chiar în vremea noastră au existat pedagogi care au crezut că vechiul exemplu al unora dintre cetăţile antichităţii ar putea alcătui obiectul unor propuneri oportune. Aşa, de pildă, filosoful şi pedagogul Fichte socoteşte că vremea noastră este atît de demoralizată, că familiile se găsesc implicate într-un asemenea proces de disoluţie, încît mult mai potrivită ar fi educaţia în institute de stat. Iar aceste institute de stat, în care ar urma să se dezvolte individul din vîrsta lui cea mai fragedă, Fichte le gîndea ca pe nişte organizaţii autonome, sprijinindu-se, chiar economiceşte, pe propria lor activitate, un fel de societăţi ale copiilor, în care membrii lor să trăiască toate felurile de raporturi sociale şi să cultive toate valorile vieţii. Dacă astfel de propuneri n-au putut fi realizate, împiedicarea s-a datorit faptului că familia reprezintă o organizaţie prea veche pentru a ceda cu atîta uşurinţă prerogativele ei. Dar dacă ideea n-a trecut în practică, a trecut cel puţin în alte doctrine. O regăsim astfel în doctrina unui pedagog german foarte influent, Gustav Wynecken, şi în iniţiativa sa : crearea şcolii de la Wickersdorf, unde se realiza ceva din viziunea acelei societăţi de copii guvernîndu-se prin sine însăşi, pe care o întrevedea Fichte cu mai bine de un veac în urmă. Exemplul lui Wynecken a fost imitat în Germania de o mulţime de institute şcolare, analoge aceluia înfiinţat la Wickersdorf, fără să putem spune că ele au fost vreodată pe punctul de a înlocui regimul familial, indispensabil din mai multe puncte de vedere. Familia dispune, în adevăr, de metode pe care nici un fel de

şcoală nu le poate practica ; ea are scopuri proprii pe care nici un fel de altă organizaţie nu le poate atinge.

Educaţia în şcoală este totdeauna condusă de norme generale ; ea nu este niciodată exercitată de către educator în vederea unui singur individ. Astfel, anumite valori pe care familia, cu mijloacele ei individuale de educaţie, poate să le scoată la lumină rămîn, în uniformitatea de procedare a şcolii, nedezvoltate. În afară de aceasta, iubirea, afecţiunea intuitivă care este a familiei poate aduce servicii pe care mijloacele ceva mai glaciale ale şcolii nu le pot înlocui. Viaţa de familie trebuie deci afirmată ca un mijloc excelent şi esenţial al culturii, la care nu trebuie să renunţăm decît atunci cînd, neabandonîndu-l, s-ar ivi riscul să cădem într-o primejdie mai mare.

Dar dacă educaţia prin alte persoane şi mijloace decît părinţii şi mediul familial este uneori o necesitate pe care trebuie s-o primim şi un bine mai mic cu care trebuie să ne mulţumim, în lipsa avantajelor legate de familia organizată, vedeţi ce profund falsă este tendinţa de a încredinţa educaţia copiilor altor persoane, atunci cînd familia însăşi este în măsură s-o facă. În legătură cu această observaţie trebuie amintit celălalt fenomen de disoluţie a familiei, apărut, de data aceasta, nu jos, în clasele poporului care duc lupta grea a vieţii, ci sus, unde o anumită tendinţă egoistă, consistînd din refuzul de a lua asupră-le ostenelile educării unuia sau a mai multor copii, îi face pe părinţi să se dezintereseze de odraslele lor, încredinţîndu-le unor persoane aşa-zicînd specializate în materie : guvernori şi guvernante. Este o eroare profundă a înlocui metoda caldă, afectivă, intuitivă, contactul permanent dintre părinţi şi copii, iluminat de statornicia afirmaţiei de valori, în care am recunoscut semnul organizării familiale, pentru a adopta sistemul acelei creşteri prin educatori salariaţi şi care, după o experienţă foarte generală, obţin rareori rezultate bune.

Alături de familie, un alt mijloc însemnat al culturii este şcoala. Dar între şcoală şi familie nu putem face o deosebire prea categorică, astfel că, potrivit metodei întrebuinţate şi altă dată şi care, plină de grija de a nu crea distincţii artificiale, se străduieşte să arate mai degrabă punţile de trecere între clase

și categorii, sîntem aduși a observa că între familie și școală există o strînsă legătură. Mai întîi însăși hotărîrea de a trimite pe copii în școală este un act care aparține familiei. Apoi, hotărîrea de a-l trimite pe copil într-o școală sau alta este iarăși un act care aparține familiei și care răspunde punctului de vedere cultural pe care familia îl stăpînește, tendințelor economice, sociale, politice pe care dorește să le vadă dezvoltate în copilul ei. Astfel, despărțirea dintre familie și școală nu este radicală. După ce însă această legătură dintre cele două mijloace de cultură a fost stabilită, putem privi școala ca un mijloc separat, cu propriile ei caracteristici, cu disciplina și atmosfera ei.

XIX. ȘCOALA CA MIJLOC AL CULTURII

Ocupîndu-ne de mijloacele culturii, anunțasem analiza școlii ca mijloc al culturii omenești. Se face uneori o distincție, la care nu putem subscrie, între familie, școală și tehnică. Școala și familia ar fi mijloace spirituale ale culturii, pe cîtă vreme tehnica ar închide în sine suma mijloacelor ei materiale. Această distincție nu este însă acceptabilă dacă ne referim la definiția pe care am dat-o altă dată noțiunii de tehnică. Tehnica, în mod general, este suma mijloacelor care sporesc puterile noastre creatoare și receptoare de cultură. Există deci și o tehnică a mijloacelor culturale, există o tehnică a familiei : creșterea copiilor sau codul de norme pe care familia îl aplică în cercul ei ne pun în fața unui aspect tehnic al familiei omenești. Există, de asemenea, o tehnică a școlii. Tot ceea ce ține de metoda de predare, ceea ce cu un singur cuvînt se numește didactica, apoi regulile de promoție sau normele de disciplină sau sancțiunile de tot felul, toate acestea alcătuiesc laolaltă tehnica școlii. Numai că atunci cînd ne ocupăm de tehnică în mod general, analizăm mijloacele culturale sub raportul mecanismului pe care ele îl pun în mișcare. Mijloacele culturale pot fi însă studiate și în raport cu finalitățile pe care le servesc, cu valorile față de care ele sînt dependente. Din acest punct de vedere vom analiza și noi astăzi școala.

Vă reamintesc că în noţiunea de cultură am distins două accepţii : cultura obiectivă şi cultura subiectivă, înţelegînd prin cea dintîi introducerea efectivă a unui obiect material, prin transformarea lui, în sfera unei valori. A face dintr-un obiect mut, orb, inexpresiv, o valoare culturală, înseamnă a exercita un act de cultură obiectivă sau un act obiectiv de cultură. Dar în noţiunea de cultură distingem şi latura ei subiectivă, potrivit căreia un lucru poate fi gîndit şi resimţit în sfera unei valori, ca un bun al culturii. Aşa, de pildă, cînd, contemplînd un apus de soare, îl resimt esteticeşte, sau cînd, apropiindu-mă de un semen, consider valoarea lui morală, sau cînd, găsindu-mă în faţa unui fenomen din natură, recunosc legea generală care îl comandă, în toate aceste împrejurări gîndesc obiecte care, fără prezenţa omenească, ar fi rămas cu totul inexpresive, ca aparţinînd sferei unor valori. Şcoala, ca mijloc al culturii, serveşte ambele aceste scopuri. Ea este, în egală măsură, un mijloc al culturii obiective şi subiective.

Întocmai ca şi în celelalte împrejurări ale mijloacelor culturale, trebuie să remarcăm, şi de data aceasta, că vorbind despre şcoală ca mijloc al culturii, uneori vom depăşi obiectul propriu-zis al analizei noastre, deoarece, după cum vă aduceţi aminte, o împrejurare cu totul remarcabilă este aceea potrivit căreia orice mijloc al culturii tinde să devină o condiţie determinantă a ei. Iată, de pildă, regimul şcolar în care trăim astăzi şi care, în limitele lui cele mai generale, este sistemul însuşi introdus de democraţia revoluţionară franceză. Şcoala modernă a fost mai întîi un mijloc cultural în slujba democraţiei începătoare, devenind mai apoi o condiţie culturală, în sensul că a lucrat mai departe la promovarea mentalităţii democratice.

Pentru a întări afirmaţia că sistemul şcolar în care trăim astăzi conţine la baza sa sfera de valori ale democraţiei moderne, este necesar să cităm numele lui Condorcet, filozoful raţionalist de la finele veacului al XVIII-lea, care a jucat un rol de seamă în viaţa publică a Franţei la începutul Revoluţiei, dar care a cunoscut un destin tragic, împărţit de el cu alţi bărbaţi de seamă ai vremii. În timpul Revoluţiei franceze, ca reprezentant al naţiunii în Adunarea legislativă, Condorcet a avut prilejul să prezinte mai multe rapoarte asupra instrucţiei publice,

rapoarte luate în considerare, folosite chiar după moartea lui şi care alcătuiesc temelia sistemului modern de învăţămînt. În această privinţă, comentariile prea ample sînt de prisos, pentru că textele lui Condorcet sînt de o asemenea claritate încît, chiar de la prima lectură, ele pun în deplină lumină principiile lor de bază. Astfel, chiar în primul său memoriu despre *Natura şi instrucţia publică* (1790), Condorcet scrie : „Instrucţia publică este o datorie a societăţii faţă de cetăţeni. În zadar vom fi declarat că oamenii au toţi aceleaşi drepturi ; în zadar legile vor fi respectat primul principiu al justiţiei eterne, dacă inegalitatea în facultăţile morale împiedică pe cel mai mare număr dintre ei să se bucure de aceste drepturi în întreaga lor întindere. Această obligaţie consistă în a nu lăsa să subziste nici o inegalitate menită să aducă după sine dependenţa." Întîmpinăm astfel aci principiul obligativităţii învăţămîntului pînă la un anumit grad, apoi principiul asumării învăţămîntului de către naţiune, un principiu necunoscut [1] în sistemul mai vechi de învăţămînt, unde sarcina predării trecea asupra unor persoane particulare sau mai ales asupra congregaţiilor religioase. Acum însă, cînd se afirmă suveranitatea naţională, cînd naţiunea declară a se conduce pe sine însăşi, ea trebuie să ia asupra sa şi sarcina instrucţiei şi educaţiei sale, cu adaosul justificării că toţi oamenii fiind egali, toţi trebuie să fie înălţaţi la condiţia raţiunii. Şcoala este deci, pentru Condorcet, un instrument de perfecţionare a raţiunii, adică a acelei facultăţi omeneşti prin care oamenii coincid şi sînt egali. Iată în ce chip caracteristic este afirmat, chiar în acest scurt pasaj iniţial al memoriului lui Condorcet, principiul democratic fundamental ca îndreptăţire a sistemului de învăţămînt modern.

Dezvoltînd această idee, Condorcet scrie mai departe : „Astfel, de pildă, acela care nu ştie să citească şi ignoră aritmetica, atîrnă, în chip real, de omul mai instruit la care este obligat fără încetare să recurgă. El nu este egalul acelora cărora educaţia le-a dat aceste cunoştinţe ; el nu poate să exercite aceleaşi drepturi în aceeaşi întindere şi cu aceeaşi independenţă. Dar omul instruit asupra regulilor aritmeticii, necesare în viaţa

[1] In textul de bază : recunoscut (n. ed.).

practică, nu este în dependență de savantul care posedă, în cel mai înalt grad, geniul matematicii și al cărui talent îi va fi de mare utilitate, fără ca prin aceasta să-l stînjenească în folosința drepturilor sale." Ceea ce reclamă aci Condorcet este, așadar, obligativitatea pentru societate să dea membrilor ei un minimum de instrucție, și anume acela care poate să facă realmente pe oameni egali și — adaugă textul, ca o idee nouă — liberi, întrucît cetățeanul care are la dispoziție numărul de cunoștințe necesare vieții practice nu s-ar mai găsi în dependență de acel care le posedă într-un grad mai înaintat. Memoriul afirmă deci că nu toată lumea trebuie înălțată pînă la nivelul științei celei mai înalte. Astfel, matematicile superioare nu sînt deloc necesare practicilor curente ale vieții, iar cel care le posedă nu este pentru nimeni indispensabil în folosirea drepturilor sale elementare. Obligativitatea învățămîntului nu trebuie, ca atare, să depășească nivelul școlii primare.

Dar trebuința de a face pe oameni egali între ei și de a realiza prin școală postulatul fundamental al democrației nu are în vedere numai egalizarea în cunoștințe, ci și egalizarea în sentimentele morale, idee pe care Condorcet o justifică după cum urmează : „Există și o altă inegalitate, față de care o instrucție generală, egal răspîndită, poate să fie un remediu sigur. Cînd legea a făcut pe toți oamenii egali, singura distincție care continuă să-i împartă în mai multe clase este aceea care rezultă din educația lor. Ea nu ține numai de diferența de cunoștințe, dar și de aceea de opinii, de gusturi, de sentimente, consecință inevitabilă a celei dintîi. Fiul bogătașului nu va mai face parte din aceeași clasă cu fiul săracului, dacă acesta nu se va apropia de cel dintîi prin instrucție ; și clasa care va primi o instrucție mai îngrijită va avea, în chip necesar, moravuri mai dulci, o probitate mai delicată, o onestitate mai scrupuloasă ; virtuțile sale vor fi mai curate, viciile sale mai puțin revoltătoare, corupția sa mai puțin dezgustătoare, mai puțin barbară, mai puțin incurabilă." Condorcet înțelege deci, după stilul propriu veacului său, care rămîne în esență o epocă raționalistă, educația morală drept un rezultat al instrucției intelectuale. Cunoscînd multe lucruri, instruindu-ți mintea, populînd-o cu cunoștințele de tot

felul, caracterul se rafinează. Este o afirmaţie izvorîtă din atmosfera raţionalistă a veacului al XVIII-lea, care socotea că temelia susţinătoare a progresului uman în toate domeniile ar fi raţiunea. Este o afirmaţie pe care astăzi nu o mai primim în întregime, dar pe care este interesant s-o întîmpinăm într-unul din momentele mai apropiate de izvorul ei.

Iată cum documentele spicuite în memoriile lui Condorcet (şi care au fost publicate acum în urmă într-o ediţie de texte condusă de sociologul Bouglé şi de pedagogul Buisson) pun bine în lumină cum ideea şcolii unice, pe care se ridică întregul sistem al învăţămîntului modern, se bazează pe o serie de afirmaţii principale decurgînd din spiritul democraţiei revoluţionare. Astăzi trăim încă în această sferă, dar ceea ce la început era un mijloc cultural s-a transformat cu timpul într-o condiţie inexorabilă. Naţiunile moderne s-au făurit în vechea şcoală a democraţiei. Iată un exemplu care verifică din nou legea pe care am formulat-o altă dată, potrivit căreia mijloacele culturii au tendinţa să se transforme în condiţii ale ei.

Să urmărim acum mai de aproape în ce fel lucrează şcoala ca mijloc al culturii subiective şi obiective. Valori culturale introduce în sufletul omenesc şi familia. Ba poate chiar că familia introduce valorile fundamentale, acelea care dau stilul permanent al vieţii, în aşa fel încît omul păstrează pînă la maturitate urma influenţei familiale, bune sau rele. Dar şcoala adaugă la aceste valori altele noi, şi le adaugă într-un mod foarte caracteristic, care trebuie lămurit. Valorile culturale pe care le introduce familia sînt topite în ţesătura generală a vieţii. De pildă, cînd copilul cere o lămurire de ordin teoretic tatălui sau mamei sale, această cerinţă se dezvoltă dintr-un anumit fel de a fi care îi este propriu, ca fiinţă umană pur şi simplu, nu ca fiinţă culturală. Părinţii, pentru mentalitatea magică a copilului, sînt persoane înzestrate cu puteri capabile să satisfacă toate dorinţele lui. Cînd, aşadar, copilul pretinde o informaţie de ordin teoretic, el o face în virtutea acelei afirmaţii implicite că părintele său este o persoană atotputernică şi atotştiutoare, capabilă să-i satisfacă şi această dorinţă. De aci şirul nesfîrşit de întrebări, unele absurde, altele grele, iar altele stînjenitoare, pentru că se referă la lucruri la care ştiinţa cea mai completă

n-ar şti să răspundă. Dar copilul afirmă în mod implicit, prin întrebarea lui, că părinţii săi vor putea neapărat să-i răspundă. Este limpede deci că atitudinea teoretică a copilului este consecventă cu toată mentalitatea vîrstei sale, că ea este adînc fixată în ţesătura vîrstei lui. Veţi vedea îndată că nu acelaşi loc ocupă valorile culturale în viaţa pe care individul o inaugurează în momentul cînd intră în şcoală. În şcoală se produce o disociaţie între valori şi viaţă. Reamintiţi-vă momentul cînd aţi aflat că nu soarele se învîrteşte în jurul pămîntului, după cum o arată fenomenul răsăritului şi apusului de soare, ci că noi ne învîrtim în jurul soarelui. Este un moment absolut revoluţionar în formarea mentalităţii personale, acela în care ne dăm seama că una este ştiinţa şi alta este experienţa comună a vieţii. Un alt exemplu al acestei disociaţii este acela referitor la deosebirea dintre limbajul curent şi cel ştiinţific. Copilul, ba chiar şi studentul, cînd îşi apropie o noţiune şi o expresie nouă, o contemplă ca pe ceva neaşteptat, ca pe un lucru ciudat, intrînd în psihologia noastră ca un element nou şi uneori îngrijorător, în tot cazul ca ceva adăugat vieţii, nu răsărit din intimitatea ei. Această împrejurare are însă cîteva consecinţe lucrînd ca puternici factori de înaintare a culturii omeneşti, dar şi cîteva dezavantaje. Le vom analiza deopotrivă.

Mai întîi, această disociaţie între valori şi viaţa comună, practică, izolează valorile şi le ipostaziază, le dă culoarea unor lucruri mai presus de viaţă. Interesul şcolarului pentru cultură provine şi din faptul acestei perspective, în care valorile culturale ne apar ca ceva deosebit de viaţă, pe care ele o întrec nemăsurat, ceea ce are ca urmare asupra caracterului elevului efectul de a-i trezi mai puternic entuziasmul în vederea marilor ţinte ale culturii. Ceea ce aparţine vieţii zilnice nu trezeşte niciodată entuziasmul nostru suprem. Numai ceea ce depăşeşte viaţa poate să inspire osteneala şi eroismul nostru. Entuziasmul impersonal pentru cultură, acela care legitimează chiar sacrificiul vieţii, nu se poate dezvolta decît din perspectiva pe care şcoala o favorizează.

Dezavantajul acestei perspective consistă într-un fel de pedantism pe care şcoala — trebuie s-o mărturisim — îl produce uneori. Oamenii care nu pot să se refacă moralmente din criza

școlii nu mai știu să întoarcă bunurile agonisite în vremea ei în atmosfera și plasma generală a vieții. Astfel, foștii școlari continuă să se manifeste, pe de o parte, așa cum ar face-o orice om în toată simplitatea lui, iar, pe de altă parte, în împrejurările de lux, atunci cînd ei vor să dea o anumită opinie despre ei înșiși, foștii ucenici ai școlii se manifestă într-un fel care surprinde și jignește pe omul aparținînd numai sferei empirice a vieții. Așa apare pedantul de toate categoriile, care ar putea fi definit drept omul care nu s-a vindecat niciodată de școală. Idealul unei dezvoltări normale ar fi : prin școală, înapoi către viață. O cultură cu adevărat asimilată ar fi aceea care a dărîmat schelăria înălțată de școală, dărîmată [1] după ce s-a folosit de ea.

După această precizare, se cuvine să vedem care sînt valorile pe care le introduce școala în sufletul omenesc, în ce fel lucrează școala ca mijloc al culturii subiective. Mai întîi sînt, firește, valorile teoretice de toate categoriile, acelea a căror agonisire este înțeleasă sub numele unitar de instrucție. Apoi sînt unele deprinderi morale rezultate din îndoitul contact al școlarului cu profesorul și colegii săi. Din raportul cu colegii rezultă o valoare morală pentru care familia nu prezintă un teren deosebit de propice, și anume emulația, întrecerea. Există, firește, o emulație și între frați, dar noi știm bine că emulația, ca dispoziție morală, dorința de a te întrece pe tine, întrecînd pe altul, este solicitată mai cu seamă de atmosfera școlară, în mult mai mare măsură decît de atmosfera familiei. Această emulație este un fel de prefigurare a luptei vieții. În școală individul începe să bănuiască ceva din ceea ce va fi lupta pentru viață. Emulația școlară este însă o luptă nobilă. Școlarii care se găsesc în raport de emulație nu se ciocnesc, ci efortul lor decurge paralel. În viața practică, din nefericire, concurența înseamnă victoria proprie, condiționată de înfrîngerea adversarului. Viața practică se desfășoară pe terenul economic sau pe terenul social, în așa fel încît succesul propriu înseamnă insuccesul semenului. Nu la fel se întîmplă însă în școală. Succesul propriu nu înseamnă aci înfrîngerea, anularea, eliminarea aceluia cu care m-am găsit în raport de emulație. Există, așadar,

[1] În textul de bază : înălțată (n. ed.).

în emulaţie ceva infinit : te poţi înălţa cît de sus prin ea. În concurenţă există însă mărginire : nu poţi înainta prin ea decît pînă la punctul exact în care piedica este înlăturată. Lupta pentru viaţă este presimţită de şcoală, dar nu într-o formă aspră, brutală, ci într-una purificată, idealizată.

Interesant din punct de vedere al consecinţelor morale este şi raportul pe care şcolarul îl întreţine cu profesorul său. Ceva din felul organizării ierarhice a unei clase se regăseşte, fireşte, şi în familie ; şi în familie, după cum preziceam la timpul cuvenit, întîmpinăm o organizaţie ierarhică, în fruntea căreia stă şeful familiei, tatăl, după vechiul tip patriarhal, care este păstrat într-o oarecare măsură şi de societăţile noastre. Dar raportul copilului cu părintele său este, de la acest punct mai înainte, cu totul deosebit de acela care uneşte pe şcolar cu profesorul lui. Căci tatăl este, aş spune, un monarh absolut, pe cînd profesorul este un însufleţitor. Astfel, sentimentele de relaţie care se trezesc în sufletul şcolarului vor fi deosebite de acelea pe care le întreţine fiul cu tatăl său. Nu mai găsim aci complexul acela masiv şi majestuos de iubire, de frică, în care sînt prefigurate raporturile pe care le întreţinem cu stăpînul ierarhic al acestei lumi, cu Dumnezeu, ci altceva : o admiraţie şi o iubire dintr-o altă categorie, dirijată de înalte valori ale culturii. A te distinge în ochii profesorului şi a-l iubi ca pe purtătorul valorilor culturale este o împrejurare care dezvoltă o întreagă viaţă sentimentală, în care se cristalizează înalta poezie platoniciană a atmosferei şcolare.

Interesant este apoi de văzut cum lucrează şcoala, ca mijloc al culturii subiective şi obiective, pe feluritele trepte ale învăţămîntului. Şcoala primară, această instituţie prin excelenţă democratică, după cum au dovedit citatele din textele care o legitimau, este, în primul rînd, un mijloc al culturii subiective. Cum stau însă lucrurile cu şcoala secundară, care alcătuieşte, după cum ştiţi, obiectul necontenit reluat al legislaţiei şcolare contemporane ? Cred că şcoala secundară trebuie să fie şi ea concepută ca o instituţie pusă în slujba culturii subiective. În vederea scopurilor culturii obiective, avem şcolile profesionale, chiar cele mai înalte, cum ar fi politehnicile, apoi şcolile de arte etc. Universitatea întruneşte însă ambele ţinte, pentru că

ea își propune îndoitul scop de a pregăti profesioniști și cercetători. În ceea ce privește școala secundară, acordul nu a fost însă totdeauna unanim, și după feluritele legiuiri perindate la noi de la 1864 (în legătură cu aceasta, îmi permit să amintesc că am publicat în *Arhiva pentru studiul și reforma socială* un studiu în care cercetam toate proiectele de lege relative la organizarea liceului de la această dată înainte), este foarte curios de văzut cum, în tot acest trecut legislativ, a existat la noi o permanentă oscilație, atribuindu-se școlii secundare cînd scopuri umanistice, după planul unei culturi subiective cît mai largi, cînd scopuri de specializare, ceea ce cade mai degrabă în competența școlilor afectate culturii obiective. Orice legislație nouă trebuie să cîștige însă o poziție limpede față de distincția aceasta, lămurind problema dacă în școala secundară urmează să solicităm pe creatorul culturii sau pe receptorul ei.

Iată cît de numeroase sînt problemele școlii, ca mijloc al culturii. Dar individul, cînd iese din școală, nu se poate spune că este desăvîrșit cultivat, că a devenit, într-adevăr, un bun subiect receptor pentru toate valorile umane și un creator de cultură, chiar în locul modest pe care viața i-l rezervă. Astfel apare o nouă problemă : cultura poporului dincolo de școală și în afară de ea.

XX. CULTURA POPULARĂ

Expunerea noastră ne-a adus la punctul în care este necesar să ne ocupăm despre o sumă de mijloace culturale care operează în afară de școală și peste limita școlarității, adică despre ceea ce cu un cuvînt se numește cultura populară. De ce sînt necesare aceste mijloace ? Pentru că există o serie de împrejurăi moderne de viață care au efectul că sustrag pe om de la răsfrîngerea sensului vieții. Pentru noi cultura, după cum a sunat necontenit afirmația de bază a acestui studiu, este introducerea obiectelor acestei lumi în sfera feluritelor valori. Numai prin actul acesta spiritual lumea capătă sens, numai întru cît le gîndim ca subordonate unor anumite valori, lucrurile lumii dobîn-

desc semnificaţie pentru noi. Există însă, după cum vă spuneam, o serie de particularităţi ale aşezării moderne de viaţă care întunecă sensul lucrurilor. Astfel apare nevoia de a restabili pe om în situaţia de a răsfrînge semnificaţia lucrurilor, de a-l menţine în locul specific al demnităţii sale omeneşti. În vederea acestui scop lucrează mijloacele culturii populare.

Omul din popor, acela care trăieşte în cercul tradiţiilor sale, nu are atîta nevoie de această intervenţie a culturii populare. El trăieşte valori artistice, religioase şi metafizice, odată cu tradiţiile care i s-au transmis. La un moment dat al evoluţiei sociale, se produc însă unele fapte despre care ne-am ocupat şi altă dată. Aşa, de pildă, prin extinderea grupului social, apare fenomenul desfacerii insului de cercul său tradiţional de viaţă. Grupul social, în măsura în care se extinde, începe a conţine în sine un număr din ce în ce mai mare şi mai variat de tradiţii, care se anulează între ele şi scad respectiv forţa fiecăreia în parte. Astfel, prin trecerea de la vechile grupuri sociale restrînse la cele mari, omul încetează să mai trăiască după indicaţiile de valoare cuprinse în tradiţiile artistice, etice şi religioase în care trăise mai înainte. Dar se mai întîmplă concomitent şi fenomenul migraţiunii de la sat la oraş, un fenomen care se întovărăşeşte neapărat cu pierderea valorilor tradiţionale. Ce le va înlocui oare ?

Dar în afară de faptul acestei treceri de la grupuri restrînse la grupuri largi, de la grupuri omogene la grupuri eterogene, de la grupuri tradiţionale la grupuri lipsite de tradiţie, mai există şi alte fapte care fac deopotrivă necesară intervenţia mijloacelor cuprinse laolaltă sub numele de cultură populară. Există fenomenul specializării profesionale, condiţie indispensabilă vieţii moderne, dar prezentînd o serie de dezavantaje, asupra cărora m-am oprit altă dată. Fiecare dintre noi am avut ocazia, în practica obişnuită a vieţii, să constatăm ceva ce aş numi criza de viaţă a profesionistului. O mulţime dintre profesiunile moderne au pierdut însuşirea de a se acoperi cu întreaga întindere a vieţii. Există o mulţime de profesionişti, în mai toate ramurile activităţii moderne, dar mai cu seamă în cele care sînt foarte mecanizate, în care individul simte că viaţa sa adevărată se revarsă peste limitele profesiunii şi că s-ar putea dezvolta, con-

form aspirației celei mai fundamentale a omului, dincolo de preocuparea sa profesională. Sociologii au descris adeseori uritul care însoțește, ca un rău tovarăș și sfătuitor, pe muncitorul din fabrici, dar care urmărește și pe unii dintre specialiștii profesiunilor intelectuale. Profesiunea este adeseori resimțită ca un factor de nemulțumire în viață și, în aceste condiții, apare ciudatul tip al civilizației moderne, necunoscut unor epoci anterioare, tipul veleitarului, al omului care, exercitînd o profesiune, simte că viața sa nu este completă și dorește s-o întregească printr-o activitate cu totul deosebită de aceea pe care o exercită de obicei. Din această stare de spirit apare pentru o altă serie de profesioniști moderni necesitatea așa-numitei culturi populare.

În sfîrșit, un rezultat al mașinismului modern, care trebuie salutat, dealtfel, cu toată simpatia, este acea economisire a efortului uman care-l pune pe lucrătorul din industrii în posesiunea unui timp liber mai mult sau mai puțin întins. Dar atunci apare necesitatea de a da o întrebuințare conformă demnității omenești și aspirației către valori acestor răgazuri oferite omului de mașină. Cultura populară este aceea care trebuie să ajute la împlinirea acestei noi nevoi. Acestora li se alătură toate împrejurările vieții practice în care se constată că oamenii se conduc după deprinderile cele mai empirice. Astfel, printre cetățenii unei țări există numai puțini care își exercită drepturile lor cu o luminată conștiință politică. Puțini sînt aceia care știu să se orienteze în diferitele situații ale vieții după prescripțiile științei, ca, de pildă, în cazurile în care intervenția cunoștințelor de igienă ar fi necesară. Dar chiar în propria practică profesională, foarte deseori oamenii se vor conduce mai mult de vechile deprinderi moștenite, care scoboară valoarea randamentului lor. În toate aceste ocazii apare necesitatea de a completa cunoștințele generale ale cetățenilor. A instrui pe om în drepturile sale politice, a-l învăța să trăiască conform prescripțiilor științei, a-i completa cultura profesională, iată atîtea alte scopuri ale așa-numitei culturi populare.

Corespunzînd tuturor acestor nevoi, rezultate fără doar și poate din condițiile vieții moderne, cultura populară recomandă o serie de mijloace dintre cele mai variate. În ceea ce privește

desfacerea din cercul tradițional de viață, despre care am vorbit mai înainte, s-a preconizat înapoierea la tradiție prin o serie întreagă de mijloace, dintre care putem să amintim, fără ca să dăm o listă completă, încurajarea producției de artă populară, crearea de școli anume destinate acestui scop, tipărirea și răspîndirea de izvoade, expoziții : mijloace afirmînd deopotrivă și în mod implicit ideea că tradiția, pe cale de dispariție sau cel puțin în proces de slăbire, poate fi reînviată prin intervenția noastră. Este aci o presupunere optimistă, dar poate nu tot atît de operantă, căci restrîngîndu-se, de pildă, numai la cazul artei populare, industria artistică practicată în ateliere sau în școli sprijinite de autoritatea de stat rămîne totuși altceva decît arta populară ea însăși. Industria artei populare este artă populară artificială, altceva decît arta dezvoltată din înseși așezările firești de viață ale unui grup social.

Dar dacă propaganda pentru revenirea la tradiție poate să aibă un succes anumit în mediile sătești, unde tradiția ar putea să fie numai întunecată, dar nu încă dispărută, valoarea tuturor acestor mijloace este mult mai mică în mediile urbane, acelea care au rupt cu totul firul deprinderilor tradiționale și unde reînvierea, numai pentru o clipă și numai în împrejurări festive, a costumului [1] sau a dansului țărănesc dă impresia unei întreprinderi muzeologice, fără legătură cu restul vieții reale.

În ceea ce privește completarea spirituală a vieții și luminarea conștiinței cu toate acele cunoștințe menite să favorizeze o mai bună orientare a omului printre împrejurările practice de viață, mijloacele sînt încă mai numeroase. Din rîndul acestora fac parte expozițiile în săli deschise frecventării publicului celui mai larg, multiplicarea copiilor după operele de artă, concertele, edițiile pentru popor, colportajul de cărți bune, apoi muzeele, universitățile populare, în sfîrșit întregul program cultural al cinematografului și al radiodifuziunii. Prin toate acestea se satisface aspirația către cultura generală a omului diminuat de practica sa profesională și năzuința lui către completarea pregătirii sale profesionale.

[1] În textul de bază : consumului (n. ed.).

Dacă privim încă o dată toate aceste mijloace avem ocazia să constatăm o anumită divergență între ele, care face din așa-numita cultură populară mai mult un domeniu întregit din două bucăți eterogene decît un sistem de sforțări coordonate și conduse de un scop unitar. În adevăr, în suma tuturor mijloacelor amintite, ceea ce se numește întoarcerea la tradiție presupune afirmarea valorilor paseiste și a celor rustice. Dimpotrivă, în celelalte mijloace enumerate există implicată afirmarea valorilor urbane și a valorii generale a progresului. Pentru acela care dorește înapoierea la tradiții, progresul nu este un bun demn de a fi dorit, după cum completarea în ordinea intelectuală nu este un bun vrednic a fi urmărit de acela care, prin întoarcerea către tradiții, dorește să vadă sporind subconștientul creator al omului, acea parte mai întunecată, dar cu atît mai productivă, a conștiinței sale prin care el comunică cu întregul depozit de experiență al neamului său. Există deci două culturi populare, pentru că sînt două feluri de idealuri călăuzitoare ale eforturilor celor care își asumă sarcina cultivării poporului : cultura populară tradițională și cultura populară progresistă și urbană. Dar poate că în acest contrast se exprimă o condiție mai generală a culturii europene de astăzi, poate că aci se manifestă o divergență adîncă în structura spirituală a lumii moderne, situată la această desfacere de drumuri, unde trecutul este încă destul de viguros ca să nu ne putem libera de el, iar viitorul este și el destul de puternic pentru a stîrni în noi inițiative și hotărîri orientate spre viitor. Fr. Delaisi, scriitorul care a scris o carte despre *Cele două Europe* și o alta despre *Contradicțiile lumii moderne*, ar fi în măsură să ne explice printr-o juxtapunere de elemente eteroclite, rurale și urbane, agrariene și industrialiste, cauza adîncă a dualității culturale care conduce, dar nu coordonează între ele, feluritele mijloace pe care le înglobează numele general de cultură populară.

Deși necesitățile cărora cultura populară le corespunde sînt legitime și cu toate că faptul producerii lor manifestă existența unei aspirații mai înalte în sufletul omenesc ; deși, în fine, mijloacele menite să corespundă acestor necesități sînt adeseori binevenite și răspund într-o bună măsură scopurilor pentru care au fost găsite, există totuși unele dezavantaje legate de

scopul și de procedeele culturii populare. Este vorba de a vedea, în puține cuvinte, care sînt aceste dezavantaje și, mai ales, cum ar putea fi ele remediate.

Spuneam că eforturile culturii populare nu sînt coordonate între ele. Cineva care a simțit trezindu-se în sine dorința nobilă de a se întregi, de a atinge punctul de vedere al unei totalități umane, depășind cercul micii, restrînsei și nesemnificativei sale sarcini cotidiene, ce găsește oare că i se oferă ? Lucrurile cele mai disparate, cursurile de categoriile cele mai deosebite ale universității populare, biblioteci care pentru neștiința sa sînt colecții haotice, cărți pe care colportorul le aduce fără considerarea specială a nevoilor lui. Ceea ce i se oferă, prin urmare, este o cultură întîmplătoare, haosul cultural. Omul care se instruiește în afară de școală și dincolo de vîrsta școlarizării, își însușește o serie de cunoștințe, dar acestea sînt depuse întîmplător în el, nu se leagă între ele și reprezintă regiuni acoperite, alături de vaste domenii pustii. Ucenicul acestei învățături simte apoi un fel de caracteristică siguranță de sine. Apare astfel fenomenul supărător (și adeseori descris [1] de criticii democrațiilor moderne) al semidoctismului. Omul instruit în școala complementară sau în sala de conferințe populare agonisește cunoștințe nu numai întîmplătoare, dar și atît de puțin adîncite încît ele pot trezi în sufletul său sentimentul unei suficiențe cu totul regretabile. Iată care pot fi adeseori rezultatele foarte primejdioase ale culturii populare.

Și atunci ne putem întreba : trebuie oare să renunțăm la cultura populară, la acel drept al omului la întregirea sa umană, sau trebuie să ne mulțumim cu dezastrele sufletești ale culturii acesteia, insuficiente și puțin asimilate ? Dar există poate un „tertium", adică posibilitatea de a răspunde nevoii de cultură a omului comun cu evitarea tuturor neajunsurilor semnalate mai sus. În această privință s-au făcut încercări interesante în acele țări unde problema culturii populare este mai veche, pentru că dificultățile legate de îndoitul proces al progresului modern și al sfărîmării cercurilor tradiționale de viață au fost mai

[1] In textul de bază : deschis (n. ed.).

îndelung meditate. Experienţele care s-au făcut în Anglia şi în unele ţări ale Nordului ne propun soluţiuni utile şi pentru întrebările care ni se pun nouă.

O idee centrală a expunerii noastre şi pe care am dezvoltat-o, atunci cînd am tratat despre criza culturii moderne, a fost principiul potrivit căruia putem aspira să atingem punctul de vedere al totalităţii umane pe baza specialităţii proprii ; nu o totalitate în sensul acelui „uomo universale", despre care vorbea Renaşterea, o totalitate care, neavînd centru, nu are nici rază de acţiune, ci una cîştigată din punctul de vedere a ceea ce alcătuieşte obiectul zilnic al ocupaţiei personale. Urmărind acest principiu, am arătat cum, adîncind oricare dintre valori, putem ajunge, graţie faptului comunicării valorilor în unitatea structurii sufleteşti, la punctul de vedere al totalităţii. Este vorba acum de a aplica acest principiu şi în cazul culturii populare.

Cred că organizarea culturii populare trebuie să se facă după sistemul unor comunităţi culturale mai restrînse, crescute din anumite interese speciale şi locale. O cultură populară decretată în mod abstract de o autoritate centrală, o cultură populară care se conduce după un cod meditat în mod general, este o cultură menită să rămînă sau inoperantă sau să atragă după sine toate dezavantajele semnalate mai înainte.

Cultura populară trebuie să fie neapărat descentralizată, nu centralizată. Centrul poate numai să coordoneze, să îndrumeze şi să sprijine iniţiativa, care trebuie să rămînă totdeauna a unui loc restrîns şi a unui grup mărginit. O tovărăşie de oameni animaţi de [1] o personalitate, hotărîţi să depăşească brutalitatea zilnică a vieţii şi să recupereze sensul spiritual al vieţii, poate să dezvolte o iniţiativă de cultură mult mai rodnică decît aceea care, fără cunoştinţa intereselor locale şi particulare de tot felul, ar fi decretată dintr-o sferă superioară. În comunităţi restrînse şi concrete se va lucra activ, metoda nu va fi niciodată pur expozitivă. Ea va consta din citiri în comun şi din discuţii în jurul unei biblioteci constituite, nu cum se face de obicei, din volume trimise după liste tipice şi generale, ci dintr-o însumare de opere, după nevoi resimţite şi declarate. Existenţa

[1] In textul de bază : şi (n. ed.).

unei biblioteci vii, în raport funcțional cu publicul ei, și lucrul în comun sînt procedee care mi se par mult mai eficace decît acelea pe care le-am pomenit, meditate în mod general și abstract. Munca în aceste comunități concrete de cultură trebuie să aibă caracterul unei consfătuiri, pentru că tinerii sau oamenii maturi care vin în casa de lectură sînt mînați de un interes grav și profund al sufletului. Ei nu sînt niște diletanți ai culturii, cum sînt atîția dintre ascultătorii care alcătuiesc publicul mobil, întîmplător și uneori neatent al sălilor de conferințe. Un om de 30 sau de 40 de ani care, avînd răspunderea unei familii, vine la ședința unui cerc cultural dovedește că în sufletul său s-a născut o nevoie adîncă. În năzuința lui de cultură se exprimă o latură nobilă, de mare importanță, a caracterului său. Omului acesta nu este potrivit să i se facă o oratorie agreabilă. Nevoii sale de sfat trebuie să i se răspundă după cuviință.·Atmosfera de intimitate, de prelucrare comună a unor sensuri ascunse ale vieții și devenite grave pentru sufletul mai înainte lipsit de ele, iată atmosfera în care mi se pare că adevărata cultură populară trebuie să se dezvolte.

B. c. IDEALUL CULTURAL

XXI. CONCEPȚIA RAȚIONALISTĂ, ISTORICĂ ȘI UMANISTĂ A CULTURII

Lăsînd în urmă studiul condițiilor și mijloacelor culturii, ne rămîne să cîștigăm acum idei precise în legătură cu idealurile care conduc opera ei, căci este evident că fenomenul cultural nu este deplin înțeles decît atunci cînd cunoștința condițiilor care-l determină și a mijloacelor de care el se servește se completează prin aceea a idealului care conduce desfășurarea sa. Cultura are, în adevăr, această particularitate că introduce în realitate unele finalități. Domeniul naturii este acel al cauzelor mecanice. Nici un scop aparent nu servește planta care se ridică din pămînt și nici nu este nevoie de invocarea unui asemenea scop pentru a înțelege răsărirea și dezvoltarea sa. Odată însă cu apariția culturii omenești ia ființă imperiul .scopurilor, al cauzelor finale, și odată cu aceasta se organizează contrastul dintre natura dinainte a omului și ceea ce omul introduce în natură prin intervenția sa spirituală.

Care sînt însă scopurile, cauzele finale ale culturii ? Care sînt idealurile care conduc opera culturii ? Răspunsul s-ar părea că l-am dat de mai multe ori în cursul acestor capitole. Cultura nu-și poate propune alte finalități decît realizarea valorilor despre care ne-am ocupat îndelung în trecut. Valorile sînt însă coordonate între ele și fac parte dintr-o structură unitară și ierarhică. Se poate vorbi, în adevăr, despre o structură ierarhică a valorilor, deoarece oricare dintre creatorii culturali ai unei epoci anumite, urmărind realizarea unei valori speciale, slujește, în același timp, realizarea unei valori mai generale, călăuzitoare deopotrivă pentru silința sa și pentru aceea a altor creatori de cultură. Scopurile speciale ale culturii, adică valorile, sînt comandate deci de o valoare supraordonată, în așa fel încît, deși

omul de știință slujește în aparență numai valorii teoretice, artistul valorii estetice ș.a.m.d., toți aceștia împreună servesc, prin aceleași acte, o valoare care nu este, în mod special, nici teoretică, nici estetică, nici politică, dar care este supraordonată tuturor acestora și împrumută fiecăreia în parte o culoare deosebitoare. Cînd ne întrebăm, așadar, care este idealul conducător al operei culturale, nu ne gîndim la valorile particulare în funcția de îndrumare a silinței unuia sau altuia dintre producătorii de cultură, și la acea valoare supraordonată către care aspiră, în gradul cel mai înalt, creatorul de cultură. Tocmai împrejurarea că feluritele eforturi culturale sînt coordonate între ele și subordonate unei valori finale și supreme legitimează problema filozofică a idealului cultural.

Care este deci idealul cultural ? Pentru a-l afla, a fost invocată uneori analogia care a dat naștere cuvîntului de cultură. Cultura, în limba latină, de unde termenul a fost luat de către popoarele moderne, însemna, într-un înțeles restrîns, cultura pămîntului, agricultura. În agricultură avem de-a face cu un agent natural, pămîntul, și cu sămînța care se azvîrle în el, avem apoi de-a face cu o activitate menită să favorizeze creșterea plantei și, în cele din urmă, o anumită finalitate. Acela care se dedă la cultură, în sens restrîns și antic, la cultura pămîntului, dorește să realizeze un scop, se îndreaptă către un ideal : obținerea, în condițiile cele mai bune, a fructului pe care planta îl poartă în sine. Tot astfel agricultorul nu dorește mai mult decît ceea ce sămînța azvîrlită în pămînt poate să dea. Se pune atunci întrebarea dacă nu cumva raporturile acestea între fapte se repetă și pentru cazul culturii în sens extins și modern, al culturii pe care, în feluritele ei coordonate, am descris-o în cursul acestui studiu. Întrebarea este dacă nu cumva, ca și în cazul realității cu care se invocă analogia, avem un agent natural, o activitate omenească și un ideal, care n-ar reprezenta decît virtualitățile înscrise în agentul natural. Una dintre primele filozofii ale culturii a căutat să justifice această analogie.

Există, în adevăr, s-a spus, o însușire naturală, comună tuturor oamenilor, și aceasta ar fi rațiunea umană. Înainte de opera oricărei culturi și civilizații, oamenii reprezintă un teren omogen de calitate rațională. Este viziunea despre om pe care o profesau

în antichitate stoicii şi care s-a răspîndit în asemenea măsură, încît a intrat în compoziţia fundamentală a întregii culturi moderne. Potrivit acestei viziuni, activitatea culturală nu şi-ar propune altceva decît să dezvolte aceste date naturale ale umanităţii raţionale. Idealul către care cultura s-ar îndrepta nu ar fi decît acela pe care natura omenească îl indică prin însuşi felul său de a fi. Iată cum, pe baza analogiei cu cultura pămîntului, se poate constitui, după cum s-a şi întîmplat de fapt, o teorie a culturii umane.

Ce consecinţe decurg însă de aci ? Mai întîi, dacă premisa naturală a culturii este însuşirea de fiinţă raţională a omului şi dacă cultura nu-şi poate propune alte ţinte decît dezvoltarea acestei premise, atunci este evident că istoria culturii omeneşti este terenul unui necontenit progres. În adevăr, însuşirea capitală a raţiunii este aceea că rezultatele ei sînt adiţionabile. Ceea ce raţiunea omenească cucereşte la un moment dat nu se pierde, ci se conservă şi se adună cu ceea ce raţiunea cucereşte în momentul următor. Viziunea progresistă a istoriei înţelege viaţa omenirii ca o dezvoltare continuă pe o linie unitară, în care punctul B este mai valoros decît punctul A, dar mai puţin valoros decît punctul C. Acest fel de a înţelege istoria, ca domeniul unui progres necontenit, derivă din afirmarea pe care o îndreptăţeşte înţelegerea analogică şi raţionalistă a culturii umane. Dar dacă toţi sîntem deopotrivă fiinţe raţionale, întrucît participăm la logosul care străbate creaţiunea (după cum afirmau stoicii), sau întrucît participăm la spiritul divin (cum afirmă creştinismul, ale cărui concepte fundamentale au fuzionat în cursul timpului cu rezultatele stoicismului), atunci este evident că cultura omenească trebuie să ajungă şi la realizarea egalităţii dintre oameni. Egalitarismul, ca una dintre ţintele cele mai importante ale procesului cultural, este, de asemenea, o consecinţă rezultată din concepţia analogică şi raţionalistă a culturii, o consecinţă pe care a tras-o cu toată consecvenţa şi a înfăţişat-o cu toată strălucirea Jean-Jacques Rousseau. Dar pentru ca oamenii să poată, într-adevăr, să-şi dezvolte însuşirile lor naturale de fiinţe raţionale, trebuie să existe o organizaţie care să apere pe individ şi să-i garanteze egalitatea condiţiilor de dezvoltare, o organizaţie socială în care să domine o atmosferă proprie dezvoltării

însușirilor înnăscute și raționale ale omului. A treia consecință a înțelegerii analogice și raționaliste a culturii umane este deci liberalismul, adică acea concepție politică al cărei scop este să pună pe primul plan al importanței individul, rezervînd societății și statului rolul unui simplu cadru, în care individul să găsească condițiile de egală și liberă dezvoltare, în drumul către scopurile raționale ale vieții sale. Este evident însă că aceste scopuri nu pot fi bine realizate decît într-o atmosferă de pace, nu numai internă, în sînul unei societăți naționale și a unui stat, dar și într-o atmosferă de pace internațională. A patra consecință a înțelegerii analogice și raționaliste a culturii este deci pacifismul, pentru că numai în această atmosferă individul, putîndu-se sustrage de la grija brutală a conservării sale, ca ființă fizică, se poate consacra țintelor raționale ale vieții. Și că acest lucru este posibil o dovedește faptul că nici unul dintre aceste postulate nu dorește mai mult decît ceea ce se găsește înscris în însăși natura omenească. Realitatea tuturor acestor idealuri parțial este posibilă, ba chiar este sigură, întrucît rațiunea omenească are, pe lîngă caracterul de a putea să adiționeze între ele rezultatele la care a ajuns în decursul timpului, dar și caracterul de a se dezvolta, cu o logică internă, către anumite ținte. Este deci cu neputință ca oamenii să nu ajungă, în generalitatea lor, a înțelege pînă la urmă avantajele egalitarismului, ale liberalismului și ale pacifismului. Concepția aceasta este, prin urmare, și optimistă. Progresivism, liberalism, pacifism, egalitarism, optimism sînt trăsături care se leagă deci între ele, și este cu neputință la un gînditor să întîlnim una dintre aceste trăsături fără a nu întîlni și pe toate celelalte. Toate aceste trăsături se întrunesc în unitatea unei structuri spirituale, pentru că toate sînt comandate de un ideal comun, idealul promovării ființei raționale, una din acele valori supraordonate de care vorbeam adineauri, cînd voiam să definim în ce constă scopul central și ultim al culturii umane.

Teoria raționalistă și analogică a culturii prezintă însă mai multe dificultăți, care au fost relevate îndeosebi de către filozofii romantici, adică de către acei filozofi pentru care excelența omenească nu se declară în planul rațional (așa cum lucrul se întîmpla pentru filozofii stoici în antichitate, în vremurile mo-

derne pentru un Descartes, mai aproape de noi pentru filozofii iluminişti ai veacului al XVIII-lea). Pentru romantici, excelenţa omenească se declară mai degrabă în planul sentimental, al fanteziei, al subconştientului, în alte regiuni deci ale sufletului decît acelea pe care le împing în primul plan al importanţei gînditorii enumeraţi mai înainte. Romanticii au trebuit, prin urmare, să devină mai atenţi la dificultăţile legate de teoria analogică şi raţionalistă a culturii. Poziţiei acestora li s-au adăugat apoi şi unele din rezultatele ştiinţei moderne, care au accentuat încă mai mult critica înţelegerii analogice şi raţionaliste a culturii.

Mai întîi, s-a observat că o natură omenească cu totul pură, care să nu fi fost prelucrată în nici un fel de opera culturii, nu există şi că analogia cu cultura pămîntului este deci falsă. Există sau pot exista pămînturi care să nu fi fost niciodată lucrate, ne putem închipui păduri virgine, dar nu ne putem închipui suflete şi societăţi omeneşti care să nu aibă nici un fel de cultură. În societăţile cele mai înapoiate ale primitivilor de astăzi există totuşi anumite reguli morale, o anumită activitate artistică, uneori foarte interesantă, anumite prescripţii juridice, anumite ipoteze explicative cu privire la originea lumii, există, prin urmare, şi o anumită ştiinţă. Nicăieri nu putem întîmpina deci o natură omenească raţională, dar încă neprelucrată, care să justifice analogia de la temeliile construcţiei idealului cultural pe care l-am analizat mai înainte. Scopurile culturii omeneşti nu sînt deci imanente naturii umane, nu se găsesc înscrise în ea, pentru că nici nu putem înţelege bine ce poate fi această natură umană, neatinsă încă de opera culturii. În cele mai primitive societăţi omeneşti întîmpinăm afirmaţii autonome de valori. Primitivul care desfăşoară o activitate artistică oarecare afirmă, odată cu aceasta, anumite valori artistice, pe care el le consideră demne de a fi cultivate. Nu putem în nici un caz dovedi că idealul artistic către care maestrul primitiv se îndreaptă ar fi înscris în natura sa. Idealul artistic ne dă impresia a fi mai degrabă o afirmaţie independentă de această natură, o afirmaţie autonomă de valori, rezultînd dintr-o cauzalitate extrem de complicată şi pe care uneori nu o putem prinde, dar despre care putem spune că nu se dezvoltă imanent şi organic din această

natură, pe care în tot cazul nu o putem surprinde nicăieri în presupusa ei puritate. Pe de altă parte, am arătat, atunci cînd ne-am ocupat despre condiţiile culturii, că ele determină, pînă la un punct, scopurile către care cultura se îndrumează. Există o comunicaţie între condiţii şi scopuri. Condiţiile culturii sînt însă foarte deosebite. Oamenii sînt de naţionalităţi felurite, trăiesc în medii diverse, se slujesc de un mijloc sau altul de producţie, vieţuiesc în cercuri sociale mai restrînse sau mai largi şi, dacă există o comunicaţie între condiţii şi scopuri, atunci este evident că diversităţii condiţiilor trebuie să-i corespundă o diversitate a scopurilor. Nu se poate vorbi adică de un scop unic al culturii omeneşti, aşa cum face teoria analogică şi raţionalistă a culturii. În al treilea rînd, omul nu este o fiinţă pur raţională, ci este şi o fiinţă sentimentală. Este adevărat că prin raţiune oamenii pot coincide, cel puţin la un anumit nivel cultural. Ceea ce izbuteşte să mă convingă pe mine pe cale pur raţională este foarte probabil că va convinge şi pe semenul meu. Nu este posibilă diferenţa de opinii în ceea ce priveşte axioma că drumul cel mai scurt între două puncte este linia dreaptă, pentru că această propoziţie este afirmată numai de raţiune şi pricepută exclusiv de ea. Dacă însă oamenii coincid prin raţiune, diferă, din nefericire, prin sentiment. Şi atunci nu mai poate fi vorba de o finalitate unică a culturii omeneşti, ci trebuie să existe finalităţi variate, corespunzătoare varietăţii sentimentale a oamenilor. În sfîrşit, chiar dacă admitem o evoluţie unitară şi progresistă a culturii omeneşti, cu toate acestea, în fiecare moment al ei, cultura omenească întreţine cultul anumitor valori, proprii epocii şi etapei speciale la care ea se găseşte. Se prea poate ca un scop ultim şi îndepărtat să conducă silinţa culturală totală a omenirii, însă mai înainte de a se îngriji de realizarea acestor ultime scopuri, cultura omenească trebuie să îngrijească de realizarea scopurilor particulare care aparţin epocii sale, în stare să răspundă temelor proprii ale timpului şi ale societăţii căreia îi aparţine. Din toate aceste pricini, idealul cultural, mai înainte de a fi general, valabil pentru întreaga umanitate, este propriu anumitor societăţi şi anumitor epoci.

Iată o serie de obiecţii foarte serioase care se pot ridica înaintea înţelegerii analogice şi raţionaliste a culturii. Iată atîtea

contraargumente care trag liniile largi ale unei alte concepţii despre idealul cultural, după care nu avem în realitate de-a face cu o singură cultură omenească, ci cu o pluralitate de culturi diferenţiate după cîte idealuri există în lume, o pluralitate de culturi conduse de scopuri autonome, fără comunicaţie între ele. Între feluritele culturi umane, spune unul dintre reprezentanţii acestui punct de vedere, Oswald Spengler, există prăpăstii de netrecut, încît orice am face noi, modernii, nu putem înţelege culturi deosebite de ale noastre. Ar fi deci o iluzie că am putea pătrunde cultura antică sau cultura popoarelor orientale. Ele fiinţează dintr-un alt punct de vedere, eforturile lor culturale sînt conduse de un alt ideal, cu totul deosebit de al nostru. Ceea ce se dă drept înţelegere în această materie este o falsă interpretare a acelor culturi din punctul de vedere al idealurilor noastre, şi această regulă, atît de generală, are pentru Spengler o singură excepţie, aceea a persoanei sale, care, conducîndu-se de un dar poetic special, poate să înfrîngă şi această necomunicabilitate principială [1] dintre culturi, mutîndu-se, printr-un salt entuziast al spiritului, în centrul feluritelor culturi pe care le descrie. În tot cazul, după înţelegerea istorică a culturii, avem o pluralitate de culturi, fără comunicaţie între ele, conducîndu-se de valori autonome şi realizîndu-se în naţiuni. Idealul politic pe care istorismul îl preconizează nu va fi, aşadar, acela al unui stat liberal şi al unei organizări internaţionale interstatice, ci dezvoltarea naţiunii şi a valorilor ei proprii, pentru că naţiunea este corpul uman purtător al valorilor originale după care orice cultură se conduce. Fireşte că naţiunea, propusă ca ideal politic al istorismului, tinde să se afirme şi să se apere, tinde uneori să se extindă pentru a da un termen mai larg de dezvoltare virtualităţilor sale şi, în felul acesta, este evident că istorismul ajunge la concluzii nu numai depărtate dar chiar contrarii pacifismului. În sfîrşit, concepţia istorică a culturii nu este nici optimistă, pentru că nu este progresivistă, ba aş spune mai degrabă că istorismul se împacă mai bine cu un anumit

[1] În textul de bază : principală (n. ed.).

pesimism, pe care-l întîlnim, dealtfel, ca ultimă consecință, la reprezentanții cei mai iluștri ai acestui punct de vedere.

Înainte de a termina, aș vrea să adaug că, în măsura în care omul, ca purtător de cultură, este sustras sarcinii de a servi scopuri care îl întrec și care coincid cu scopurile întregii omeniri — așa cum este cazul în concepția raționalistă și analogică a culturii — personalitatea umană singulară poate trece în primul plan al importanței. Pacifism, liberalism, egalitarism nu sînt numai scopuri pe care le urmărim ca personalități izolate, dar sînt scopuri care sînt urmărite de umanitate prin mine, ființă umană autonomă. În liberalism, producătorul individual de cultură este un servitor al întregii colectivități umane. În măsura în care însă individul este liberat de sub acest punct de vedere, în măsura în care el, prin toate argumentele care se îndreaptă împotriva liberalismului, ajunge, în același timp, să nu se mai simtă ca un agent al culturii omenești în întreaga ei vastitate și pentru scopurile ei cele mai îndepărtate, în aceeași măsură individul este restituit sie însuși. De aceea, apropiată pînă la un punct de concepția istorismului este concepția umanistă a culturii, aceea pentru care idealul cultural este desăvîrșirea proprie, perfecționarea persoanei tale.

Iată, prin urmare, trei idealuri culturale, unul analogic și raționalist, altul istoric, altul umanist. Pe care din acestea se cuvine să-l alegem ?

XXII. DIFICULTĂȚILE CONCEPȚIEI ISTORICE

Trecînd la examinarea unei noi serii de probleme, am arătat în capitolul trecut care sînt cele trei tipuri de idealuri propuse culturii. Printre acestea am analizat, în primul rînd, idealul raționalist și idealul istoric al culturii. Idealul raționalist se dezvoltă din concepția unei umanități a cărei însușire esențială este rațiunea capabilă să se dezvolte la infinit din însumarea treptată a rezultatelor ei, acea rațiune la care toți oamenii participă în mod egal și care îndreptățește concepția unei culturi ca o dezvoltare unilaterală, progresivă, țintind către scopuri de egalitate socială — o concepție liberalistă, pacifică și optimistă,

întrucît rațiunea nu poate să nu ajungă la cunoașterea și aprobarea tuturor acestor ținte. Dar concepția raționalistă a culturii prezenta unele dificultăți. Mai întîi, pentru că nu se poate găsi o natură umană pură, ai cărei germeni necorupți opera culturii să-și propună a-i dezvolta. Apoi, pentru că, dată fiind varietatea condițiilor materiale în care feluritele culturi se dezvoltă, este firesc ca fiecare din aceste culturi să cultive idealul său propriu, iar nu un ideal comun întregii omeniri și, în sfîrșit, pentru că, admițînd totuși că omenirea este implicată într-un proces de dezvoltare continuă și progresivă, popoarele trăind la fiecare etapă a acestei dezvoltări după idealurile lor proprii și prezente, pentru înțelegerea culturilor respective trebuie să ne raportăm nu la țintele ei îndepărtate, ci la țintele ei imediate și actuale. Din aceste dificultăți rezultă postularea unei concepții istorice a culturii, antiprogresivistă, întrucît [între] diferitele culturi naționale [1], socotite ca niște cicluri închise, nu poate exista comunicație și cu atît mai puțin progres, o concepție pluralistă a culturii, de vreme ce în această împrejurare avem o pluralitate de culturi — nu una singură — și, în sfîrșit, o cultură al cărei substrat este națiunea, nu umanitatea în întregul ei. Dar din combaterea punctului de vedere raționalist se produce eliberarea teoretică a individului de sub primatul umanității, concepută ca un corp solidar, care cere de la individ supunere totală pentru servirea exclusivă a scopurilor sale, și se impune astfel acea concepție a culturii care-și propune ca ideal dezvoltarea tuturor virtualităților înscrise în natura fiecărui om în parte. Am obținut astfel trei idealuri culturale : idealul raționalist, istorist și umanist al culturii.

Ceea ce am dori să adăugăm acum este un exemplu despre ce poate fi acea concepție istorică a culturii : o aplicație a punctului de vedere istoric într-o problemă capitală pentru filozofia culturii, și anume în problema raporturilor pe care cultura europeană le întreține cu vechea cultură a Europei. În mod general, noi ne socotim moștenitorii culturii vechi greco-romane, și acest fel de a vedea presupune neapărat părerea despre existența unei umanități care s-a dezvoltat continuu din antichitate

---

[1] In textul de bază : raționale (n. ed.).

și pînă astăzi. Însăși împărțirea tradițională a trecutului în istorie antică, medievală, modernă și contemporană are pentru filozof importanța că, implicit, conține reprezentarea unei umanități care s-a dezvoltat în mod continuu și pe o singură direcție către niște ținte față de care noi ne-am găsi mai aproape decît anticii. Citiți orice tratat de istorie universală (mai cu seamă tratatele clasice) și veți găsi la baza lor, ca o propoziție implicită, vederea despre dezvoltarea continuă a culturii europene, începînd din antichitate și pînă azi.

Iată însă o împrejurare cu care istorismul nu s-a declarat împăcat, pentru că istorismul, după cum ați văzut, nu admite un corp general al umanității, dezvoltîndu-se continuu către ținte progresive, ci o pluralitate de culturi închise, care n-au între ele nici un fel de comunicație. Această părere a fost reprezentată cu toată consecvența și, aș spune, cu tot riscul, de către filozoful istoriei Oswald Spengler, care a scris în anii de după război o carte cu mare răsunet, *Der Untergang des Abendlandes*. În adevăr, pentru Spengler, există o prăpastie de netrecut între cultura antică și cultura modernă. Valoarea centrală căreia i se subordonează valorile teoretice, estetice, religioase, morale, politice, economice, pe care fiecare producător de cultură le slujește, este deosebită în trecerea de la antici la noi.

Dar care este această valoare centrală ? Ea coincide, după părerea lui Spengler — care în această privință, după cum veți vedea în paginile ce vor urma, reia o idee mai veche a lui Nietzsche — cu sentimentul de viață al oamenilor care au creat cultura respectivă. Viața este resimțită într-un fel de grec și într-un altul de modern, și astfel, conform acestui fel deosebit de a resimți existența, se constituie în sufletul fiecărui om anumite năzuinți, cărora nu le poate corespunde decît un fel determinat de valori. Care este deci valoarea către care năzuiește grecul, valoarea care răspunde dorințelor organizate din felul său de a resimți această viață ? Grecul, spune Spengler, năzuiește veșnic către perfecțiunea finită. Simbolul culturii grecești este corpul, ca ceva mărginit prin suprafețe incoruptibile, ca ceva deplin închegat și static. Această trăsătură pare a se verifica într-o mulțime de manifestări ale culturii grecești. Cum

se înfăţişează, de pildă, religia grecească, întru cît răspunde acestui ideal de perfecţiune limitată, către care grecii s-au îndreptat totdeauna ? Religia grecească este o colecţie de zei, concepuţi ca nişte oameni mai puternici, mai mari, mai frumoşi. Nicăieri în religia grecească nu întîmpinăm reprezentarea unui Dumnezeu vaporos, nicăieri nu aflăm misticismul tulbure care apare în sufletul modernilor, dintr-o tendinţă contrarie aceleia care era activă în sufletul grecesc, şi anume, după cum veţi vedea îndată, din tendinţa către nedefinit. Tot astfel, ştiinţa grecească a găsit, încă din primele ei timpuri, ipoteza atomistă. Dar chiar înainte de ipoteza atomistă, la fizicienii ionieni din veacul al VI-lea, realitatea era constituită dintr-o serie de elemente izolate între ele. Mai tîrziu, pentru Democrit, realitatea se constituie din atomi, prin urmare din nişte existenţe mărginite, iar complexul realităţii este cosmosul, care în filozofia grecească reprezintă concepţia unui univers mărginit şi armonios. Idealul moral al grecului, în mai toate sistemele de etică sau, în tot cazul, în cele mai reprezentative dintre ele, este idealul măsurii, al cumpătării şi al contemplaţiei. Grecul nu-şi propune nici una din ţintele pe care vom vedea mai tîrziu că şi le atribuie morala noastră. Nu aspiraţii nedefinite conduc viaţa morală grecească, ci, mai degrabă, un fel de înclinaţie de a se mărgini prin măsură şi contemplaţie. Dar arta grecească ? Dintre ramurile artei, cea mai caracteristică pentru greci este sculptura. Sculptura este însă reprezentarea corpului omenesc în perfecţiunea lui mărginită şi statică. Sculptura grecească îşi propune rareori, şi nu în modul cel mai caracteristic pentru inspiraţia ei călăuzitoare, reprezentarea mişcării. În sfîrşit, în viaţa politică grecească vom găsi oare ceva care să corespundă acestui ideal de perfecţiune mărginită, acestei aspiraţii către limite ? Desigur, există ceva care parcă reia motivul plasticii greceşti, al atomismului, al armoniei cosmice. Acest ceva este cetatea greacă. Iată cum toate manifestările culturale ale grecilor întreţin un aer de înrudire, fiind călăuzite deopotrivă de un ideal comun, acea năzuinţă către perfecţiunea limitată şi statică.

Cu totul altfel se prezintă cultura modernă, aşa cum ea a început să se manifeste încă din evul mediu. Cultura modernă, căreia Spengler îi dă numele de faustică — pentru că, după

părerea sa, Faust, eroul tragediei lui Goethe, este sufletul modern cel mai reprezentativ — cultura modernă se orientează după aspirația către nemărginit, după o mobilitate perpetuă, încît simbolul acestei culturi este infinitul, perspectiva nelimitată în timp și spațiu, după cum simbolul culturii grecești era frumosul corp omenesc, armonios și liniștit. Să observăm mai întîi viața religioasă a Europei moderne. Creștinismul, receptat de cultura apuseană, a devenit cu totul altceva, pretinde Spengler, decît ceea ce trebuie să fi fost acolo unde a apărut mai întîi, în Palestina, pentru că în acele locuri era vie o altă cultură, o cultură „magică". În creștinism, așa cum l-au primit modernii, s-au infiltrat anumite valori pe care apusenii le cultivă cu deosebire. Dumnezeul nostru infinit și abstract stă într-un izbitor contrast cu societatea de personalități izolate și bine individualizate ale Olimpului grec. În știința modernă, realitatea nu este construită apoi din esențe materiale limitate, cum sînt atomii sau cum sînt cele patru elemente ale naturii de care vorbeau fizicienii ionieni. Natura este construită de știința modernă din energie, concept dinamic și imaterial. Universul pentru noi nu mai este acea închegare limitată pe care și-o reprezentau grecii atunci cînd pronunțau cuvîntul de „cosmos", ci el este infinit, cu neputință a fi gîndit în limitele lui. În morală, nu atît bunurile etice grecești sînt cultivate și resimțite ca mai prețioase. Adeziunea modernului nu se îndreaptă către măsură, cumpătare, contemplație, ci mai degrabă către activitatea creatoare, către răspîndirea de bune acțiuni în jurul său, către acea intervenție umană neostenită, adică spre acea atitudine pe care o adoptă, după rătăcirile și încercările vieții sale, Faust, eroul lui Goethe, pe care, cu această justificare, Spengler îl poate socoti drept figura cea mai reprezentativă a culturii apusene. În sfîșit, care sînt în artă ramurile cele mai cultivate și cele mai reprezentative pentru cultura apuseană ? Mai întîi pictura, ca înfățișare a elementului infinit și imaterial al atmosferei, pe de altă parte ca înfățișare a expresiei omenești, reflex spiritual plutind pe figura omenească. Nu, așadar, corpul este reprezentat în această caracteristică artă a culturii occidentale, ci infinitul imaterial și spiritual, plutind deopotrivă în vastitățile cerului și pe chipul omului. Peisajul și portretul sînt varietățile plastice

cele mai caracteristice ale culturii apusene. Alături de pictură, o altă artă foarte caracteristică pentru moderni şi care rămăsese în mod izbitor nedezvoltată la antici, pentru motivul că ea răspundea mai puţin valorilor cultivate cu preferinţă de aceştia, este muzica, arta imaterială şi spirituală prin excelenţă, expresie a dinamismului interior, a mişcării pure a conştiinţei noastre.

Iată cum se poate stabili o unitate de stil între toate manifestările feluritelor culturi. Iată cum această stare de lucruri se justifică deplin în cazul comparaţiei dintre cultura antică şi cultura apuseană. Vom vedea îndată, dar într-o altă ordine de idei, care sînt dificultăţile acestei teorii, dealtfel foarte ademenitoare. Dificultăţile acestea le vom trece însă în rîndul greutăţilor generale ale concepţiei istorice a culturii, căci este momentul să părăsim digresiunea constituită de această exemplificare a concepţiei istorice şi pluraliste a culturii, pentru a relua firul ideilor noastre. După ce am arătat care sînt neajunsurile concepţiei raţionaliste, să încercăm acum a pune în lumină greutăţile concepţiei istorice a culturii, pentru a ne deschide apoi drumul către alte soluţii, către o concepţie proprie a culturii, în care vom face să culmineze expunerea capitolului consacrat idealului cultural.

Mai întîi, concepţia istorică a culturii, ori de cîte ori a fost teoretizată, s-a prezentat cu o serie de împrumuturi făcute concepţiei contrare, a raţionalismului, pe care era tocmai rolul ei s-o combată şi s-o anuleze. Această asimilare de elemente raţionaliste în cuprinsul concepţiei istorice am dovedit-o mai pe larg în studiul meu despre *Istorism şi raţionalism*, încît nu voi reveni mai pe larg asupra acestei probleme. Aci ne putem mulţumi cu afirmaţia că concepţia istorică a culturii a asimilat elemente ale raţionalismului şi, pentru a o justifica, un singur exemplu este suficient, exemplul lui Hegel. Hegel este, în adevăr, unul dintre gînditorii care au contribuit mai mult la promovarea concepţiei istorice a culturii. Pentru el, fiecare cultură este un ciclu închis, un ansamblu de manifestări spirituale manifestînd un substrat spiritual comun, pe care el îl numeşte spiritul poporului, *der Volksgeist*. Acest spirit popular n-ar fi altceva decît valoarea centrală conducătoare, aceea care coordonează între ele feluritele manifestări în ciclul închis al diver-

selor culturi naţionale care s-au succedat pe scena istoriei. Dar spiritul popular este, pentru Hegel, numai o specificare temporară a unei realităţi spirituale mai largi, logosul universal al istoriei, ceea ce Hegel numeşte *der Weltgeist*. Astfel fiind, între feluritele culturi, cu toată individualitatea lor perfectă, nu există acele prăpăstii de netrecut pe care credea a le putea recunoaşte Spengler în teoria sa. Cu toată individualitatea certă a culturilor, există totuşi o continuitate de proces în istorie, ceea ce şi îndreptăţeşte pe Hegel să scrie o filozofie a istoriei universale. În sfîrşit, spiritul universal se îndreaptă către o anumită ţintă, către ţinta propriei cunoaşteri de sine. Spiritul universal năzuieşte să ajungă la autocunoştinţa sa, la cunoştinţa naturii sale intime. Natura intimă a spiritului este libertatea, după cum aceea a materiei este necesitatea. Libertatea are însă această caracteristică, după Hegel, că, în măsura în care o cunoaşte, spiritul devine liber. Este cu neputinţă să ne cunoaştem ca persoane libere fără ca, în acelaşi timp, să nu devenim liberi în adevăr. Astfel, culturile omeneşti se îndreaptă pe o linie unitară către scopurile imanente ale spiritului universal, care a ajuns în vremea noastră la cunoştinţa libertăţii sale esenţiale şi, în felul acesta, la eliberarea sa. Iată cum se întruneşte la Hegel istorismul, care afirmă o pluralitate de culturi, dezvoltîndu-se organic dintr-un principiu propriu, cu vederea contrarie, caracteristică raţionalismului, care consideră omenirea implicată într-un proces continuu şi progresiv de dezvoltare.

Această fuziune dintre istorism şi raţionalism apare, dealtfel, nu numai la Hegel, dar şi la alţi gînditori, ca, de pildă, la Herder şi la alţii, analizaţi mai de aproape în amintitul meu studiu. Ceea ce însă acest studiu nu adaugă, întrebarea la care el nu putea răspunde, pentru că obiectul său era mai restrîns, este întrebarea cărei împrejurări se datoreşte această asociaţie fatală dintre istorism şi raţionalism. De ce istorismul s-a înfăţişat mai totdeauna amestecat cu raţionalismul ? De ce concepţia progresivistă a culturii omeneşti este o concepţie care răspunde mai de aproape punctului de vedere al culturii apusene ? Am văzut că valoarea care conduce feluritele culturi ale Apusului este o valoare dinamică, răspunzînd unui sentiment specific al vieţii. Progresivismul nu este decît proiectarea valorilor dina-

mice care conduc cultura noastră pe planul istoriei universale. Istoria însăşi este, ca ştiinţă, un produs caracteristic al culturii moderne. Grecii aproape nu au avut istorie. Este foarte interesant pasajul din Tucidide în care acest mare scriitor al antichităţii afirmă că va începe povestirea sa cu evenimente contemporane, deoarece pînă la generaţia lui nu s-au produs multe lucruri de însemnătate în istoria lumii. Ce-i lipsea lui Tucidide era deci sentimentul infinitului în trecut. Marele scriitor nu avea perspectiva trecutului ca o mişcare care s-ar fi desăvîrşit în urma noastră, ca o curgere a timpului, cum spuneam noi în mod foarte semnificativ, întrebuinţînd tocmai o imagine dinamică. Istoria dezvoltată din sentimentul dinamic al trecutului nu putea deci să apară decît în cuprinsul culturii moderne. Progresivismul, ca o consecinţă a mişcării continue şi suitoare a culturii omeneşti, este şi el o viziune care nu putea apărea decît în interiorul culturii noastre. Este firesc deci ca noi, fiind aceia care am scris istoria lumii, să-i dăm şi sensul acesta progresivist, izvorît din sentimentul nostru fundamental de viaţă. Aceasta este şi cauza fuziunii continue dintre raţionalism şi istorism, în cele mai multe şi cele mai reprezentative filozofii moderne ale istoriei.

Dar afară de dificultatea acestei fuziuni continue dintre raţionalism şi istorism, care face aproape imposibilă o concepţie istorică pură, mai sînt şi alte dificultăţi apărute în faţa înţelegerii istorice a culturilor omeneşti. Mai întîi, dacă există incomunicabilitate între culturi, cum le putem înţelege ? Este drept că Spengler afirmă că noi, modernii, nu putem înţelege cultura veche grecească şi cu atît mai puţin cultura magică a asiaticilor sau cultura egipteană. Cum le descrie însă Spengler, dacă nu le poate înţelege ? Printr-un salt intuitiv, printr-un act de divinaţie. Este un răspuns comod, dar nu unul ştiinţific. Nu cumva apoi concepţia culturilor ca nişte cicluri închise, omogene, dominate de aceeaşi valoare, este o simplă iluzie, rezultată din faptul contemplării lor în acea perspectivă a trecutului care unifică şi concentrează ? Oare oamenii culturilor trecute au trăit aşa de personal şi de hotărît sentimentul vremii lor ? Şi-au dat ei seama oare că slujesc o ţintă unică şi că toate manifestările culturii lor erau sistematizate într-un plan unitar omogen ?

Nu cumva este mai degrabă aci un lucru pe care-l atribuim noi acestor culturi, pentru că le privim dintr-o perspectivă care unifică şi omogenizează prin depărtare ? Priviţi un oraş de pe o înălţime, vi se va părea că are un contur foarte regulat, că grădinile şi clădirile sale sînt ordonate după un plan meditat. Dar pătrundeţi în acel oraş şi veţi vedea că, în realitate, contururile lui sînt destul de neregulate şi că dispoziţia caselor şi a străzilor este întîmplătoare, aşa cum a voit-o dezvoltarea lui continuă. Ceea ce vi s-a părut unitar şi omogen vi se va dovedi, la o privire mai apropiată, multiplu şi eteroclit. Iată cum concepţia culturilor ca nişte cicluri închise şi omogene poate să fie, aşa-zicînd, simplul efect al unei iluzii optice.

Ceea ce putem adăuga cu oarecare siguranţă este că unitatea şi omogenitatea culturilor este un bun care tinde să se piardă. Dacă aceste însuşiri au fost nişte atribute ale culturilor trecute, ele au fost numai ale acelora susţinute de grupuri sociale relativ restrînse, în care, după raportul stabilit altă dată în acest studiu, tradiţia fiind puternică, ea lucra ca un factor permanent de unificare a vieţii culturale. În măsura în care tradiţia slăbeşte, odată cu extinderea grupului social, în aceeaşi măsură omogenitatea dispare, unitatea de cultură a grupului se atenuează. Consideraţi cultura modernă a oricăreia dintre marile ţari ale Occidentului, veţi întîmpina o varietate de temperamente creatoare, o diversitate de manifestări într-adevăr surprinzătoare. Sînt mai multe pricini care explică caracterul oarecum anarhic al culturilor moderne.

Mai întîi, nu toţi oamenii care constituiesc laolaltă un popor se găsesc în acelaşi moment al istoriei. Este o vedere simplă şi falsă că ne găsim cu toţii în acelaşi plan al istoriei. Lucrul nu este adevărat deloc. Sînt grupuri sociale care se găsesc în alte momente ale istoriei decît acelea în care ne găsim noi. Iată, în această privinţă, un singur exemplu. Există în popor oameni superstiţioşi, şi se ştie astăzi, graţie analizei sociologice, că superstiţiile sînt un produs al mentalităţii magice. Poporul superstiţios se găseşte deci în momentul istoric al magiei. Medicul savant se găseşte însă într-un moment istoric cu totul deosebit de acela în care trăieşte, după indicaţiile mentalităţii magice, omul necultivat din popor. Există deci o contrapunctare în cul-

tură ; valorile şi planurile temporale se încrucişează necontenit între ele. Nu toţi oamenii se găsesc în acelaşi moment al timpului şi, în cuprinsul mai larg al culturii sociale, există felurite categorii care se găsesc pe planuri diferite ale istoriei. Relaţiile dintre aceste planuri dau ţesăturii culturale a unui popor o înfăţişare simfonică foarte interesantă. Sînt chiar persoane care, prin anumite laturi ale psihologiei lor, se regăsesc în acelaşi moment al istoriei, dar care din alte puncte de vedere pot să difere şi să prezinte năzuinţi culturale felurite. De pildă, există o divergenţă, care uneori îşi face loc în presă şi în alte discuţii publice, între savanţi şi artişti, fiindcă aceştia trăiesc după indicaţia unor valori deosebite şi la niveluri variate ale duratei. Chiar printre artişti există apoi deosebiri esenţiale, după cum ei cultivă o inspiraţie academică sau după cum sînt avangardişti revoluţionari. Se poate spune apoi că industriaşul şi ţăranul reprezintă acelaşi moment istoric ? În sînul culturii moderne s-a introdus o diferenţiere după specialităţi, fiecare cultivînd nu numai obiectul, dar şi momentul său propriu. Ansamblul mai mult formal al culturii unui popor este format deci din sensuri şi planuri istorice foarte divergente. Lucrul nu poate fi deloc contestat. Din aceste pricini, în calea istoricului apare încă o dificultate. După ce am arătat că eterogenitatea culturilor nu poate fi primită, deoarece ea duce la afirmaţia neputinţei de a înţelege o cultură trecută, după ce am arătat că presupusa omogenitate a culturilor este poate numai un efect de perspectivă, iată că o ultimă dificultate se declară atunci cînd constatăm că sensul desfăşurării istorice merge împotriva culturilor compacte, omogene şi unitare, către culturi diferenţiate şi către ansambluri multiple. Din toate aceste observaţii apare necesitatea de a ne opri la o altă înţelegere a idealului cultural.

XXIII. MOTIVELE CONCEPŢIEI ACTIVISTE A CULTURII

Ocupîndu-ne despre idealul cultural, am arătat într-unul din capitolele trecute în ce constă idealul raţionalist al culturii. Am trecut apoi la critica idealului raţionalist şi am arătat cum din dificultăţile acestuia se organizează idealul istoric al

culturii. Dar nici idealul istoric al culturii nu poate să cucerească toate aprobările criticii, și unele din greutățile acestuia le-am arătat în capitolul trecut. Aceste dificultăți au fost de ordin general teoretic.

Există însă și alte dificultăți care apar în fața idealului istoric al culturii, și anume acelea care se declară atunci cînd considerăm oportunitatea lui. Unul dintre filozofii care au examinat idealul istoric al culturii din punctul de vedere al oportunității lui a fost Friedrich Nietzsche, a cărui intervenție în filozofia contemporană a fost, din mai multe puncte de vedere, revoluționară. Pentru cunoașterea ideilor lui Nietzsche în această chestiune sînt de consultat scrierea sa despre *Originea tragediei*, apărută în 1870, apoi operele sale din critică culturală, în special cea de la 1872, intitulată *Despre David Strauss* și cea de la 1873, purtînd titlul *Despre foloasele și dezavantajele studiilor istorice*.

Critica pe care Nietzsche o îndreaptă împotriva idealurilor istorice ale culturii poate să fie considerată în părțile ei negative, adică în ceea ce reușește să releve ca greutăți și ca dezavantaje în concepția istorică a culturii, și în partea ei pozitivă, aceea care consistă în ceea ce propune el veacului nostru. Vom examina ambele aceste laturi ale criticii nietzscheiene, dar le vom examina conducîndu-ne noi înșine de spirit critic, pentru a vedea dacă, ajutîndu-ne de Nietzsche pentru a învinge istorismul, nu cumva putem să învingem pe Nietzsche însuși, orientîndu-ne astfel spre o nouă concepție a idealului culturii, mai proprie stărilor actuale. Conceptul cultural al lui Nietzsche este un concept istoric și, din capul locului, trebuie să spunem că Nietzsche reușește să se ridice peste istorism, prin istorism. Într-adevăr, ceea ce este caracteristic viziunii istorice a culturii este înțelegerea acesteia ca un ciclu închis și omogen, dezvoltîndu-se dintr-un germen unic de spiritualitate, în așa fel încît toate produsele culturii întrețin relațiuni funcționale laolaltă, se dezvoltă într-o atmosferă comună, un aer de rudenie împresurîndu-le pe toate. Această concepție istorică a culturii, care l-a făcut odată pe unul dintre cei mai importanți metodologi moderni ai istoriei să definească cultura drept o „totalitate indi-

viduală", folosește și extinde o altă idee, și anume ideea de stil artistic. Conceptul istoric al culturii este rezultat din extinderea noțiunii de stil artistic. În manualele de istoria artelor sau în monografiile aceleiași specialități se vorbește adeseori despre stiluri artistice. Nietzsche este cel dintîi care vorbește despre un stil cultural, și astfel noțiunea de stil, rezervată mai întîi produselor artei, este întinsă de el asupra totalității de manifestări ale unei culturi. Ceea ce Nietzsche observă este că în vremea noastră nu mai există un stil unitar, că în epoca noastră s-a produs un amestec al tuturor stilurilor active altădată în istoria omenirii. Cultura modernă nu mai este deci o cultură omogenă; ea nu se mai dezvoltă într-o atmosferă unică și pricina acestei stări de fapt, pe care Nietzsche o deplînge, rezultă din împrejurarea că cultura modernă nu se mai dezvoltă dintr-un sîmbure unic, dintr-un germen interior de spiritualitate. Ceea ce lipsește culturii noastre, spune Nietzsche, este un subconștient metafizic creator. Trăim într-o vreme raționalistă, într-o vreme în care năzuința de căpetenie și cea mai înaltă a oamenilor este cultivarea luminilor rațiunii, încît cultura modernă a ajuns să suprime terenul profund din care se înălțau, ca niște plante, culturile vechi.

Observația despre lipsa de omogenitate a culturii noastre a fost făcută de filozofi și mai înainte. Un Saint-Simon sau un Auguste Comte sînt printre cei dintîi care, deosebind între epoci organice, în care există o relațiune funcțională multiplă între toate manifestările culturii, fiecare purtător de cultură fiind inspirat de sentimentul unei teme unice, și între epoci de criză, în care această împrejurare nu se mai repetă, au observat că vremea noastră aparține celei de a doua categorii, că vremea noastră n-ar fi o epocă organică, ci o epocă de criză a culturii. De aci provine nostalgia acestor gînditori către evul mediu, epocă organică prin excelență, epocă în care există o temă comună de viață, prin care oamenii participau la niște bunuri generale și colective. Această nostalgie către evul mediu nu s-a calmat nici astăzi, ba chiar după războiul trecut, față de anumite mișcări moderne judecate drept primejdioase vieții sociale și în care s-a văzut o consecință îndepărtată a raționalismului, tendința retrospectivă către formele de viață strîns închegate și

metafizic determinate ale evului mediu a devenit şi mai puternică. Aşa se explică tema „întoarcerii către evul mediu", care revine în cuprinsul unora dintre cele mai reprezentative scrieri ale epocii de după război. Dar răspunzător de lipsa unei organicităţi a culturii noastre nu este numai amestecul stilurilor, provenit din lipsa unui subconştient metafizic productiv, a unui sentiment de viaţă adînc, declarat la punctul contactului nostru cu lumea şi din care înfloreşte, ca din sămînţa sa, planta. Răspunzător de această situaţie este şi excesul studiilor istorice. Prin istorism, prin interesul devenit foarte puternic în veacul al XIX-lea pentru istorie, am ajuns, ne asigură Nietzsche, în situaţia de a prefera creaţiei originale împrumuturile făcute trecutului.

Există apoi şi alte dezavantaje ale veacului istorismului. Astfel, considerîndu-ne în mod general ca debitorii unui trecut, se dezvoltă în noi conştiinţa deprimantă a epigonului. Modernul care contemplă viaţa şi cultura omenească din punct de vedere istoric se consideră ca simplu moştenitor, un erede al unor bunuri create altădată, şi această deprindere de a considera cultura dezvoltă în moderni conştiinţa că noi nu putem să avem altă sarcină decît aceea de a recepta valorile trecutului, nu pe aceea, infinit mai preţioasă, de a crea valori originale. În acelaşi timp, privind veşnic cultura sub unghiul desfăşurării ei în trecut, observînd că ideile vechi au căzut pentru a fi înlocuite cu idei noi, înţelegînd că bunuri culturale care altădată păreau absolute şi eterne au suferit soarta de veştejire şi pierire, comună tuturor bunurilor culturale, se dezvoltă în conştiinţa omului modern de cultură o altă stare de spirit foarte primejdioasă, şi anume o conştiinţă de relativitate, care se răsfrînge asupra propriei noastre creaţii. Cunoscînd că tot ce a aparţinut trecutului a fost destinat unei sorţi de pierire şi uitare, propria noastră creaţie nu mai este făcută cu entuziasmul pe care-l dă încrederea că ceea ce creăm poate fi totuşi puternic şi absolut. Dar afară de aceasta, istoria ne arată un cîmp de lupte nesfîrşite între oameni feluriţi şi între felurite idealuri. Tot istoria ne arată cum unele dintre aceste idealuri înving, altele sînt învinse, şi este cu neputinţă ca această constatare să nu ducă la concluzia că învinge ceea ce este valoros, ceea ce este

puternic, în timp ce dispare și este înfrînt ceea ce este slab și își merită soarta sa.

Din acest punct de vedere a interpretat desfășurarea istorică Hegel, unul dintre cei mai de seamă filozofi ai istoriei, atunci cînd a arătat istoria ca terenul izbînzii succesive a logosului universal, în drumul către eliberarea sa. Ceea ce rezultă însă de aci este o prețuire stupidă a succesului, spune Nietzsche. Ideea că ceea ce este valoros în sine este menit izbînzii este o idee anticulturală, sau, pentru a-i întrebuința propria expresie, este ideea unui „filistin cultural", adică a omului care se declară necontenit mulțumit și de acord cu stările de fapt, cu ceea ce izbutește și se impune. Astfel devenim insensibili pentru marea faptă creatoare, pentru ceea ce este eroism și suferință în sufletul marilor creatori de cultură, împrejurare deplorabilă din toate punctele de vedere. Toate aceste critici pe care Nietzsche reușește să le articuleze, examinînd istorismul din punctul de vedere al oportunității lui, vedeți că sînt deosebite de acelea pe care le-am emis noi înșine în capitolul trecut. Atunci era vorba de niște critici de ordin general, teoretic, emise din punctul de vedere al logicii acestei concepții, pe cîtă vreme criticile pe care Nietzsche le adresează sînt pronunțate din unghiul valorii practice a aceleiași concepții.

Criticile de ordin negativ pe care Nietzsche le adresează culturii noastre se întovărășesc cu o serie de propuneri de ordin pozitiv. El ar dori să imprime culturii noastre anumite direcții capabile s-o mîntuiască din criza în care zace, de cînd cu progresul în creștere al istorismului. Mai întîi, ceea ce pare a fi de o mare necesitate este reîmprospătarea subconștientului creator. Să ne întoarcem către formele mai obscure de conștiință — ne invită Nietzsche — să ne înapoiem către vechile mituri naționale, expresie a contactului nostru naiv și nemijlocit cu lumea. De aceea, cînd apar primele drame muzicale ale lui Wagner, al căror material este împrumutat vechiului ciclu de legende apusene, Nietzsche salută pe marele compozitor ca pe un adevărat mîntuitor al culturii moderne, de vreme ce prin noul spirit al mitologiei trebuia să se producă acea reîmprospătare a subconștientului metafizic productiv, din care s-ar fi

putut dezvolta alte noi creații originale de cultură. Mai departe, Nietzsche este de părere că trebuie să combatem istorismul însuși, și, ca atare, el propune uitarea anistorică. Viața se reface în pacea nopții, observă el ; există o lumină care în cele din urmă devine obositoare. Organismul are nevoie să se cufunde în noaptea care repară energiile complexului nostru, și analogia aceasta este folosită pentru a ilustra cîtă nevoie am avea de a ne descătușa din cleștele obositor și extenuant al rațiunii, spre a ne împrospăta în straturile mai obscure, dar mai productive, ale subconștientului. Uitarea anistorică dorește însă Nietzsche s-o vadă împerecheată cu ceea ce el numește „curajul supraistoric". Să construim operele noastre, ne sfătuiește el, nu cu acea conștiință de relativitate pe care o sugerează constatarea sorții de eternă pierire a lucrurilor pămîntești, ci să creăm în perspectiva eternității imobile și absolute. Categoriile de bază care trebuie să conducă creațiile culturale nu trebuie să fie acelea ale științei, ci trebuie să creăm conduși de disciplina artei și a religiei. De foarte multe ori cultura modernă, spune Nietzsche, se bazează pe știință. Am avut o literatură contaminată de spiritul științei, naturalismul. Religia însăși a fost adeseori, după cum ați văzut în capitolele trecute, interpretată ca o formă inferioară de explicație a lumii. Față de această stare de lucruri, disciplinele care s-ar cuveni să stea la baza culturii noastre ar fi mai degrabă arta și religia. Uitarea anistorică, curajul supraistoric, entuziasmul religios și artistic sînt, așadar, mijloacele prin care speră Nietzsche să vadă soluționată criza culturii moderne. În sfîrșit, pentru a ne dezrobi de acel amestec confuz de stiluri artistice, pe care îl caracterizase mai înainte, Nietzsche propune adîncirea în propria noastră subiectivitate. Să ne cunoaștem pe noi înșine, ne sfătuiește el, și din această cunoștință să dezvoltăm creațiunea noastră culturală. Nu din împrumuturi făcute trecutului, ci din adînca cunoaștere a sufletului nostru trebuie să înflorească operele de cultură ale timpului. Dacă cultura grecească, afirmă Nietzsche într-un loc, a ajuns la mult lăudata ei plinătate de caracter, dacă ea a fost, în adevăr, o cultură concepută ca unitate artistică, lucrul s-a datorit faptului că, de la început, ea a urmat

îndemnul înscris pe frontispiciul templului din Delphi: „Cunoaşte-te pe tine însuţi!" Iată cum critica negativă a lui Nietzsche se completează cu o serie de propuneri pozitive. Istorismul, care a primit o serie de observaţii de ordin teoretic general, primeşte acum obiecţiile lui Nietzsche din punct de vedere al oportunităţii acestei concepţii. Numai că teoriile lui Nietzsche nu sînt nici ele scutite de unele dificultăţi, destul de serioase pentru ca relevarea lor să îngăduie depăşirea lui Nietzsche însuşi.

Încercînd să depăşim pe Nietzsche, prin arătarea dificultăţilor inerente teoriilor lui, este de văzut dacă vom face altceva decît să continuăm încercarea de a depăşi istorismul în genere, deoarece, cu toate atacurile îndreptate de Nietzsche împotriva istorismului, concepţia sa este profund înrădăcinată în această teorie a culturii. Din capul locului am spus că istorismul înţelege culturile ca pe nişte totalităţi individuale, ca pe nişte cicluri închise şi omogene. Nu este însă aceasta şi părerea lui Nietzsche? Dar în afară de aceasta, specialitatea epocală şi naţională pe care Nietzsche doreşte s-o vadă înflorind în toate manifestările culturii, prin acea adîncire de sine introspectivă pe care el o recomandă, nu este oare un deziderat dezvoltat în atmosfera istorismului? Acest deziderat decurge, în adevăr, din Herder şi Hegel şi nu este decît un cuvînt nou pentru ceea ce acesta din urmă numea spiritul popular, *der Volksgeist*. Depăşirea lui Nietzsche va fi, aşadar, depăşirea definitivă a istorismului.

Unele din dificultăţile teoriei nietzscheiene ne sînt cunoscute din analiza concepţiei istoriste în genere. Aşa, de pildă, ceea ce am observat în mod general atunci cînd am spus că înţelegem culturile ca pe nişte cicluri închise şi omogene, cedînd poate unui simplu efect de perspectivă — şi anume acelei perspective istorice care simplifică, concentrează şi unifică — valorează şi acum. În al doilea rînd, este oare potrivită acea extindere a ideii de stil de la manifestările speciale ale artei la manifestările generale ale culturii? Nouă ni se pare că lucrul nu e posibil în toate cazurile. Produsele raţiunii, de pildă, rezultatele ştiinţelor speciale şi ale filozofiei, sînt ele oare sistematizabile în stiluri? Raţiunea este aceeaşi

în toţi oamenii. Nu cumva atunci extinderea ideii de stil artistic nu se poate face decît pînă la graniţele creaţiei raţionale, adică pînă la marginea acelor domenii care rămîn totuşi destul de largi, dacă nu chiar hotărîtoare în vremea noastră ? Este adevărat că ştiinţa şi filozofia mai veche sînt încă produse ale imaginaţiei şi ale sensibilităţii. Se poate vorbi din această pricină de stilul artistic al ştiinţei greceşti, pentru că în elaborarea acesteia imaginaţia şi sensibilitatea aveau încă o parte însemnată de contribuţie. În măsura însă a autonomizării valorii teoretice în cuprinsul ştiinţei moderne, în măsura adecvării acestei ştiinţe la mijloacele care pot s-o servească mai bine, din momentul în care din ştiinţă eliminăm imaginativul şi sensibilul, mai putem vorbi oare de stilul ştiinţei moderne ? În cazul acesta, nu este oare exagerată extinderea ideii de stil artistic la suma manifestărilor culturii moderne şi, prin urmare, şi la manifestările ei ştiinţifice şi filozofice ? Iată iarăşi o întrebare destul de serioasă şi care nu implică decît un singur răspuns.

Dar propunerea lui Nietzsche de a crea în considerarea eternităţii imobile, cu nici un gînd trimis către relativitatea şi mişcarea nesfîrşită a lucrurilor, este oare o atitudine cu adevărat favorabilă creaţiei culturale ? Dacă această lume este împietrită, dacă în această lume nu există nici mişcare, nici relativitate, atunci mi se pare că efortul cultural trebuie mai degrabă să dezarmeze. Dacă această lume în esenţa ei este imobilă, aşa cum socotesc unii dintre pesimiştii moderni, atunci nu ne rămîne altceva de făcut decît s-o contemplăm cu respect, pentru că din ea nu putem schimba nimic. Dar creaţia culturală, o spuneam de la începutul acestui studiu, se înrădăcinează tocmai în credinţa că lumea aceasta poate să fie schimbată, că în structura acesteia există destulă relativitate, că însuşirea ei de căpetenie este îndestul de dinamică, încît în cuprinsul relativităţii şi dinamismului general să se poată insera şi efortul nostru de perfecţionare. În consideraţia că lumea aceasta este relativă şi că ea este încă rău organizată, dar că în firea ei stă mişcarea şi, ca atare, posibilitatea desăvîrşirii, se înrădăcinează, prin ultimul fir al rădăcinii sale, entuziasmul creatorului de cultură. Individul care contemplă absolutul, acela care se aşază

din unghiul eternității imobile, acela este ascetul contemplativ și mistic, doritor să răsfrîngă numai împietrita așezare a lucrurilor, dar nu acela care dorește să intervină activ în mijlocul lor, pentru ca, prin osteneala și suferința sa, să le desăvîrșească. Iată o dificultate esențială a absolutismului nietzscheian. Nu în cunoștința eternității imobile și absolute creația culturală poate să înflorească, ci în perspectiva relativității și a veșnicei mișcări a împrejurărilor acestei lumi și a istoriei omenești.

Dar este oare mai oportun sfatul pe care ni-l dă Nietzsche, atunci cînd ne invită să ne adîncim în propria cunoaștere de sine, pentru ca din intuiția specificității noastre să dezvoltăm creații culturale în adevăr valide ? Nu cumva această recomandație se face pe baza unei psihologii rămase insuficiente ? Sufletul omenesc este un flux continuu, ne spune James, psihologul american. Pe de altă parte, noi nu putem cunoaște decît obiectele statice, lucrurile. Nu putem deci să ne cunoaștem pe noi, pentru că sîntem veșnic act, niciodată obiect. Pentru a ne cunoaște trebuie să transformăm veșnica activitate din noi în obiect static și, în consecință, să încetăm de a mai fi noi înșine. Literatura modernă este plină de expunerile interesante ale acestei imposibilități a omului de a se cunoaște pe sine. Nu există însă o altă posibilitate de a ne cunoaște decît această analiză care nu duce la nici un rezultat ? Noi ne putem cunoaște prin operele și prin faptele noastre. Noi sîntem ceea ce faptele noastre sînt. În sufletul omenesc apar tendințele cele mai contradictorii, stări care alunecă întocmai ca o umbră, nesubstanțială, sugestii de suprafață. În faptele noastre însă, în actele hotărîtoare și în operele noastre se depun tendințele adînci ale psihologiei proprii. Este zadarnic, așadar, să ne ostenim întrebîndu-ne cine sîntem ; este mai potrivit să fim activi, pentru ca prin operele și faptele noastre să vedem cine sîntem cu adevărat. Nu prin istorismul care încearcă să definească propria noastră individualitate, pentru ca în considerația acesteia să facem să înflorească creațiile originale de cultură, nu în aceasta stă cuvîntul de soluționare a crizei culturii moderne. Lucrînd, activînd necontenit, vom ajunge mai ușor să vedem cine sîntem și vom cîștiga o conștiință de

originalitate. De prisos va fi, de pildă, ca noi românii să ne extenuăm în întrebarea cine sîntem ; întrebare care, dealtfel, nu depăşeşte niciodată stadiul formal. Mai eficace este să ne încordăm puterile creatoare pentru ca operele noastre să dovedească cine sîntem cu adevărat. Există popoare care se definesc mai uşor pe ele însele decît se pot defini popoarele tinere. Atunci cînd cineva pronunţă numele de francez, se organizează cu uşurinţă în mintea lui anumite reprezentări precise despre claritatea, felul teoretic, graţia, estetismul francez şi atîtea alte trăsături specifice. Dar care este materialul care se depune în aceste reprezentări ? Sînt operele culturii franceze, acele ale unui Descartes, Molière, Voltaire şi atîţia alţii. În funcţie de opere, de realizări, se face caracterizarea unui popor. Problema specificităţii culturii româneşti este, prin urmare, o problemă de realizări culturale, o problemă de muncă naţională, şi acei care doresc solicitarea specificului nostru trebuie ei înşişi să ia iniţiativa activităţii în toate domeniile, în virtutea convingerii că în opere se depun tendinţele profunde şi iese la iveală ceea ce poate să fie specific în sufletul naţional. Aşadar, nu raţionalism, nu istorism, ci activism cultural. Idealul cultural este un ideal activist, încît etapa dialectică la care ne oprim este o teorie a activismului cultural.

XXIV. CONCEPŢIA ACTIVISTĂ A CULTURII

Am stabilit în ce consistă idealul activist al culturii, legitimîndu-l prin împrejurarea că el ocoleşte mai toate dificultăţile legate de celelalte concepţii reprezentative, şi anume de concepţia raţionalistă şi istoristă a culturii. Mai înainte de a arăta şi alte avantaje teoretice ale acestui ideal, este necesar să precizăm care este raportul dintre concepţiile înfăţişate pînă acum, comparîndu-le cu acea definiţie generală a culturii, construită prin analogie cu cultura pămîntului şi pe care am numit-o analogică. În definiţia analogică a culturii figurau trei momente : momentul unui agent natural, pe care cultura îl dezvoltă, momentul unei valori, care îndrumează opera culturală, şi acela al unei activităţi, care, apli-

cîndu-se asupra agentului natural, se îndrumează către acea valoare. Cele trei concepţii reprezentative ale culturii, expuse în acest studiu, accentuează unul sau altul dintre cele trei momente. Concepţia activistă a culturii accentuează agentul natural. Concepţia raţionalistă a culturii propune dezvoltarea raţiunii şi tot ceea ce se leagă de această trăsătură principală. Concepţia istorică a culturii accentuează ideea de valoare. Noutatea pe care o introduce concepţia istorică este ideea că valorile pe care cultura şi le propune sînt deosebite de la societate la societate şi de la epocă la epocă. Asupra ideii de valoare apasă, aşadar, concepţia istorică a culturii. Concepţia activistă a culturii, asupra căreia ne-am oprit rîndul trecut, accentuează cu deosebire ideea de activitate. În felul acesta se învederează mai limpede relaţia dintre cele trei concepţii de cultură expuse pînă acum.

În lumina acestei comparaţii ne propunem să înfăţişăm acum cîteva din avantajele concepţiei activiste a culturii, asupra cărora nu ne-am putut opri în trecut. Aşa, de pildă, concepţia raţionalistă a culturii are dezavantajul de a fi concepţie unilaterală pentru că propune culturii omeneşti idealul unic al perfecţionării raţiunii. După cum spune însă lămurirea dată şi în trecut, omul nu este numai o fiinţă raţională, sufletul lui cunoaşte şi alte laturi, alte aspecte, încît, măsurată cu multiplicitatea efectivă a ţintelor omeneşti, unilateralitatea concepţiei raţionaliste a culturii poate să pară drept un neajuns destul de serios. Concepţia activistă a culturii ocoleşte acest dezavantaj, întrucît propune activităţii omeneşti creatoare de cultură tot atîtea ţinte cîte poate să-şi asume o activitate omenească. La rîndul ei, concepţia istoristă a culturii are dezavantajul că atrage după sine un anumit fatalism. Diferenţierea manifestărilor culturale se produce — după acest punct de vedere — prin condiţionarea fenomenului cultural graţie mediului cosmic în care el se dezvoltă. Legătura dintre mediu şi cultură este una din premisele fundamentale ale istorismului. Care ar mai putea fi însă entuziasmul creatorului de cultură cînd el este de-a pururi legat de împrejurările fizice în care trăieşte ? Această reprezentare este ocolită de concepţia activistă a culturii, care izbu-

tește pentru prima oară să introducă într-un ansamblu teoretic ideea că cultura este opera libertății omenești. În adevăr, privită mai de aproape, ce ne spune oare concepția activistă despre firea adîncă a culturii omenești ? Ea ne spune că ceea ce numim cultură este un produs al libertății omenești, orientată către niște scopuri rezultate din spontaneitatea firii umane, pe care natura nu le impune, ci numai le limitează. Există un raport complex între cultură și natură. În concepția istorică a culturii, aceasta din urmă este înfățișată ca un produs al mediului cosmic, în același fel în care planta, înrădăcinată într-un sol și respirînd într-o atmosferă, este produsul și expresia unui mediu. Fatalismul concepției istorice se împerechează cu un anumit pesimism, pe care îl legitimează reflecțiunea lui Spengler că cultura omenească nu poate să-și propună nici un fel de scop, după cum nici o finalitate nu-și propune o plantă care crește din pămînt și se dezvoltă în aer. Aceste trăsături, fatalismul și pesimismul, inerente concepției istoriste, sînt deopotrivă ocolite de concepția activistă, care afirmă în actul creator de cultură expresia suverană a libertății umane. În problema raportului dintre cultură și natură, concepția activistă afirmă că natura este cel mult un factor de limitare, de fricțiune. Natura îngrădește cel mult libera realizare a valorilor rezultate din spontaneitatea firii noastre ; ea nu este un factor creator, un factor productiv. Nu natura produce cultura, nu ea o determină în mod creator, ci mai degrabă cultura reușește să influențeze natura, fie sporind puterile sale, fie introducînd în sînul ei aspecte noi.

S-a spus însă că vremea noastră este lipsită de fundamentul unei inspirații mai adînci, de un subconștient metafizic creator, din care feluritele manifestări de cultură să se ridice cu vigoarea pe care o asigură tuturor creațiunilor existența unui substrat fecund. Această critică trebuie desigur să atingă și cazul special al concepției activiste a culturii, și atunci întrebarea care ni se pune este dacă, în adevăr, vremea noastră, privită în realizările ei culturale, este lipsită de orice mit ; dacă în perspectiva adîncă a conștiinței noastre există sau nu un mit ca expresia unei legături fecunde și veșnic împrospătate cu subconștientul creator al omului. În ce mă

priveşte, nu pot împărtăşi deloc această critică foarte generală adresată timpului nostru, pentru că, după cum o voi dovedi, epoca noastră pare cu adevărat a trăi în puterea unui mit generos şi fecund. O viziune centrală poate fi regăsită cu oarecare înlesnire în perspectiva adîncă a culturii noastre. Mitul culturii noastre este mitul lui Prometeu. Mitul lui Prometeu a fost întotdeauna mitul culturii omeneşti, dar, printr-o interpretare a motivului prometeic foarte caracteristic pentru evoluţia modernă a culturii, unul din elementele vechiului mit a fost eliminat de către poeţii şi cugetătorii epocii noastre, în aşa fel încît abia în vremea mai nouă el a dezvoltat intenţia lui cea mai profundă. Cunoaşteţi întîmplarea lui Prometeu, prietenul oamenilor şi, după unele tradiţii, creatorul lor, care, dorind să fie folositor acelora pe care îi plăsmuise, a răpit focul sau — după altă tradiţie — a pătruns în cămara ascunsă a zeilor şi a răpit de acolo însăşi puterea vitală cu care a însufleţit creaturile de humă pe care le făcuse mai înainte. Zeii îngrijoraţi de puterea pe care acest muritor o căpăta prin fapta sa, l-au pedepsit pe Prometeu, pironindu-l pe stîncile Caucazului, unde, în fiecare noapte, un vultur cumplit îi devora măruntaiele. Unul din poeţii vechi care a tratat mitul lui Prometeu, Eschil, a pus bine în lumină motivul resentimentului lui Jupiter faţă de acest muritor îndrăzneţ. Nu totdeauna însă mitul a dobîndit aceeaşi interpretare. Interpretarea este, de pildă, deosebită la Platon, care îl face pe Protagoras, în dialogul cu acelaşi nume, să povestească mitul prometeic într-o caracteristică versiune variată. Deoarece textul lui Platon în *Protagoras* a influenţat mult anumite concepţii moderne, asupra cărora va trebui să revenim, să-mi permiteţi să citesc împreună cu dv. frumoasa povestire a dialogului platonic : „Era un timp — spune Protagoras — cînd zeii existau, dar speţele muritoare încă nu apăruseră. Cînd veni momentul stabilit de destin pentru ca acestea să se nască, iată că zeii le întruchipează înlăuntrul pămîntului dintr-un amestec de humă şi de foc şi din toate substanţele care se pot combina cu focul şi cu huma. În momentul de a-i scoate la lumină, zeii poruncîră lui Prometeu şi lui Epimeteu de a distribui în mod potri-

vit între muritori toate însuşirile cu care ei ar fi putut să fie înzestraţi. Epimeteu îi ceru lui Prometeu să-i lase lui grija de a face împărţirea darurilor. Cînd ea va fi gata, îi spuse Epimeteu, tu vei inspecta opera mea. Îngăduinţa dată, Epimeteu se aşază la lucru. Cu prilejul acestei împărţiri, el dădu unora puterea, altora iuţeala, celor mai slabi el le dădu privilegiul rapidităţii, unora el le acordă arme, pentru cei pentru care natura este dezarmată, el inventă o altă calitate, menită să le asigure mîntuirea. Pe acei pe care îi înzestrase cu micimea corpului, îi dăruieşte cu fuga înaripată sau cu locuinţe. Pe scurt, între toate aceste însuşiri el menţine un echilibru potrivit. În feluritele sale invenţii, Epimeteu se preocupă numai de faptul de a împiedica ca vreuna din speţe să dispară. După ce le înzestră suficient pe fiecare împotriva intemperiilor, care vin de la Jupiter, îmbrăcîndu-le cu peri stufoşi şi cu piei groase, în afară de aceasta, pentru împrejurarea somnului, el dădu fiecăreia acoperăminte naturale, apoi pe unele le încălţă cu potcoave, pe celelalte cu piei groase şi goale de sînge. În sfîrşit, el procură fiecăreia o hrană deosebită : unora iarba pămîntului, altora fructele pomilor, altora rădăcinile lor ; unora el le atribui drept hrană carnea celorlalte. Acestora din urmă el le acordă o posteritate numeroasă. Dar Epimeteu, a cărui înţelepciune era imperfectă, cheltuise, fără să bage de seamă, toate facultăţile disponibile în favoarea animalelor şi, pentru a înzestra speţa omenească, el găsi că nu mai are decît puţine însuşiri naturale la dispoziţie. În acest moment, apare Prometeu pentru a supraveghea lucrul. Prometeu vede toate celelalte speţe animale echipate într-un mod armonios ; iar pe om, gol, fără încălţăminte, fără acoperămînt, fără arme, în timp ce ziua fixată de destin, în care omul trebuia să iasă din pămînt, se apropia cu repeziciune. Prometeu, în faţa acestei greutăţi, neştiind ce mijloc să găsească pentru a mîntui pe om, se hotărî să fure îndemînarea artistică a lui Hefaistos şi a Atenei şi, în acelaşi timp, să răpească focul, căci fără acesta era cu neputinţă ca îndemînarea zeilor să fie practicată. Astfel, omul fu pus în stăpînirea artelor utile vieţii. Arta politică nu îi fu însă dăruită. Aceasta era adăpostită lîngă

Zeus, și Prometeu nu mai avusese timpul să pătrundă în Acropole, acolo unde Zeul locuiește. În afară de aceasta, la porțile lui Zeus păzeau sentinele înfricoșătoare, încît Prometeu nu a putut să ajungă decît în atelierul în care Hefaistos și Atena practicau împreună artele lor. Astfel, omul se găsește în stăpînirea tuturor mijloacelor necesare vieții, dar Prometeu fu mai tîrziu învinuit de hoție, pentru că omul se împărtășește din focul divin. Omul fu mai întîi acela care, spre deosebire de celelalte animale, cinsti pe zei ; el fu acela care începu să construiască altare și imagini divine, în sfîrșit, el stăpîni mai întîi arta de a emite sunetele și cuvintele articulate ; el inventă locuințele, veșmintele, încălțămintea, acoperămintele și alimentele care cresc din pămînt. Dar oamenii astfel înzestrați trăiră la început risipiți și nici un oraș nu exista. Din această pricină, ei erau veșnic măcelăriți de către animale, totdeauna mai puternice decît ei, și industria lor, suficientă pentru a-i hrăni, rămînea neputincioasă împotriva războiului pe care animalele continuau să-l ducă împotriva lor, căci oamenii nu posedau încă arta politică, din care arta războiului este numai o parte. Ei căutară deci să se adune și să întemeieze orașe pe care să le apere ; dar, odată adunați, ei se răneau reciproc, tot din pricină că le lipsea arta politică, în așa fel încît de la o vreme, oamenii începură să se risipească și să piară. Neliniștit că speța noastră este amenințată cu dispariția, Zeus trimise deci pe Hermes spre a aduce oamenilor pudoarea și justiția, pentru ca să existe în cetăți armonia și legătura creatoare de prietenie."

Iată frumoasa povestire a lui Protagoras cum modifică, în punctele esențiale, vechiul mit prometeic. Ceea ce lipsește din mitul lui Protagoras este motivul pedepsirii lui Prometeu. Din această pricină noi nu putem spune care va fi fost reacția platoniciană față de ideea pedepsirii eroului. Știm însă că alți gînditori ai antichității găseau această pedepsire destul de justă, și printre aceștia foarte reprezentativi au fost filozofii cinici, în succesiunea imediată a lui Socrate. Cinicii îndreptățeau actul de cruzime și răzbunare al lui Jupiter, deoarece, înzestrînd pe oameni cu civilizație, Prometeu sortise genul omenesc unei dureri statornice și nealinate. Civilizația

este producătoare de suferință, în concepția cinică, și Jupiter, care își iubea creaturile, a putut pedepsi cu bună dreptate pe îndrăznețul muritor care deschisese omenirii o lungă carieră de dificultăți și suferințe. Interesant este că aceeași interpretare a pedepsirii lui Prometeu apare și la un filozof modern. Întocmai ca vechii cinici interpretează mitul lui Prometeu Jean-Jacques Rousseau, într-una din notele care întovărășesc discursul său despre progresul științelor și artelor. Unul din argumentele menite să dovedească că apariția civilizației omenești nu a fost spre fericirea oamenilor este pentru Rousseau tocmai mitul prometeic, interpretat de el în sensul cinicilor. După Rousseau apare însă o operă hotărîtoare pentru cine dorește să tălmăcească evoluția modernă a culturii. Această operă este poema rămasă nedesăvîrșită a unui mare poet, care și în alte împrejurări a fost reprezentativ pentru tendințele adînci ale culturii noastre, poema *Prometeu* de Goethe, o creație a tinereții poetului. Firește, Goethe s-a inspirat în poema sa de la antici. Printre izvoarele creației sale poetice trebuiesc numărate și tragedia lui Eschil și povestirea din dialogul *Protagoras* de Platon, apoi și unele izvoare mai noi. Mai era însă ceva : Goethe își scrie opera în epoca numită *Sturm und Drang,* epocă stînd sub semnul înalt și orgolios al ideologiei genialității. În această vreme, creatorii de cultură și, în primul rînd, poeții se concep ca niște mari spirite libere și creatoare. Un estetician englez de la începutul veacului al XVIII-lea, lordul Shaftesbury, comparase, la vremea sa, pe artist cu Prometeu. Afirmația era revelatoare pentru vremea ei, căci numai de curînd poeții se smulseseră de sub jugul regulilor și tradițiilor, pentru a asculta doar inspirația avîntată și spontană a geniului lor. Această rupere cu tradiția artistică și o astfel de încredere în puterea creației proprii legitimează lui Shaftesbury asemănarea dintre artist și Prometeu și înțelegerea geniului artistic ca o varietate a spiritului prometeic. Toate aceste influențe se îmbinau pentru a determina poemul *Prometeu* al lui Goethe, unde eroul grec este înfățișat drept creatorul oamenilor, crima lui stînd în faptul de a fi furat, cu ajutorul Minervei, principiul vital și focul. Drama ne arată apoi cum oamenii

încep să se certe între ei și, în felul acesta, Goethe reia vechiul motiv platonician despre oamenii care, posedînd focul, nu erau totuși înzestrați cu pudoarea și spiritul dreptății sociale. În sfîrșit, oamenii făcînd acum primele experiențe decisive, descoperă moartea. În acest moment drama se întrerupe, și anume asupra observației, închisă între paranteze, că Minerva se pregătea să apară pentru a încerca concilierea dintre zei și Prometeu. Nu știm ce urmare intenționa să dea Goethe poemei sale. Nu știm nici dacă el ar mai fi putut-o continua. Poate că poetul s-a izbit de o dificultate interioară, de faptul existenței în sufletul său a două principii contrarii, căci este sigur că în Goethe a fost deopotrivă de puternic atît motivul personalității, al credinței în valoarea ființei autonome creatoare, cît și sentimentul respectului pentru Ființa care domină universul, adică, întrebuințînd limbajul lui de simboluri, respectul înfiorat față de zei. Poate că această dificultate lăuntrică l-a împiedicat pe Goethe să dea un sfîrșit poemei sale. Ceea ce putem spune însă cu siguranță este că din poema lui Goethe este eliminat un motiv, care există în interpretarea antică, și anume motivul vinovăției lui Prometeu. Prometeu nu mai este vinovat în interpretarea lui Goethe. Eroul grec devine, în prelucrarea modernă a mitului, prietenul nedezmințit și viteaz al oamenilor. Atitudinea sa de mîndrie și dîrză împotrivire față de zei cucerește consimțămîntul întreg al poetului. În această privință, foarte semnificativ este monologul pe care Goethe l-a scris mai întîi în mod independent, dar pe care apoi l-a introdus la începutul actului al III-lea al poemului, mai înainte ca acesta să se sfîrșească în chip atît de intempestiv. Acest frumos imn al mîndriei creatoare a omului, sentiment dominant al culturii moderne și care justifică concepția activistă a culturii, a fost tradus de către poetul Panait Cerna. El merită a fi citit și meditat, ca unul din cele mai însemnate documente ale mitului prometeic în cultura modernă :

Încarcă, Joe, cerul tău
Cu nouri în mînie !
Ș-asemenea unui copil
Ce-abate scaiul pe polei,

Desprinde-ți apriga mînie,
Trăsnind stejari și piscuri reci!
Dar niciodată n-ai să potopești
Pămîntul meu iubit,
Coliba mea, la care n-ai clădit,
Și vatra mea,
Al cărei foc
Mi-l pizmuiești.
Eu nu cunosc, o zei, în toată firea,
Neam mai sărman ca voi —
Și nici va fi!
Voi vă cîrpiți viața zi cu zi,
Hrănindu-vă mărirea
Cu-al jertfei bir,
Cu fumul rugăciunii,
Și ați pieri de foame, de n-ar fi
Copiii, cerșetorii, toți nebunii
Îngenunchiați nădejdii și minciunii...

Pe cînd eram copil
Și nu știam ce cale mi-e ursită,
Îmi îndreptam privirea rătăcită
Spre soare, ca și cum într-însul
E-un suflet ce-mi aude plînsul,
O inimă ce se îndură
De cel răpus de chin și ură.

Ce duh mă ajută-mpotriva
Titanilor trufie?
Și cine-mi mîntui viața
De moarte,
De sclavie?
Nu le-ai făcut prin tine însăți, oare,
Tu, inimă sfînt-arzătoare?
Și, înșelată, n-ai adus
Zadarnice cîntări de mulțumire
Și jertfe Adormitului-de-sus?
Să te ador pe tine eu?
De ce? Ai alinat vrodată chinul
Celor îngenunchiați?
Ai șters vrodată ochi înlăcrimați?
Puternica Vecie și Destinul,
Stăpînii tăi ș-ai mei,
Nu m-au creat pe mine, ca pe zei?
Crezi tu că voi urî viața, poate,

Şi pribegi-voi prin pustiuri grele,
Fiindcă florile visării mele
Nu pot să lege toate ?
Aici rămîn şi voi zidi mereu
Făpturi de oameni, după chipul meu —
Un neam la fel cu mine :
Să sufere, să plîngă, să muncească,
Şi să se-nveselească,
Şi să se uite cu dispreţ la tine —
Ca mine !

XXV. MITUL PROMETEIC ÎN POEZIA MODERNĂ

Împotriva culturii actuale s-a ridicat obiecţia că un raţionalism excesiv o lipseşte de acel strat profund al subconştientului, din care creaţiile culturii se dezvoltă. Părerea noastră este că totuşi cultura modernă posedă un astfel de subconştient şi că stăpîneşte şi ceea ce exprimă, în mod simbolic, existenţa acestuia, un mit. La baza creaţiei culturale moderne stă mitul prometeic. Această împrejurare am încercat s-o lămuresc în capitolul trecut, arătînd că deşi mitul prometeic este o moştenire a antichităţii, totuşi semnificaţia lui s-a schimbat în trecerea de la antici la moderni, devenind pentru aceştia un simbol al cultului închinat creaţiei. În adevăr, anticii nu priveau cu o simpatie nedezminţită persoana lui Prometeu. Legenda acestuia noi o cunoaştem mai cu seamă din tragedia lui Eschil, care nu reprezintă însă decît singura parte conservată dintr-o trilogie, încît noi nu putem şti exact care va fi fost intenţia întregului şi ce va fi devenit pînă la urmă, pentru sentimentul poetului, revolta eroului său. Din antichitate avem însă o altă mărturie, aceea a cinicilor, care îl condamnau pe Prometeu cu hotărîre, ca pe unul care, aducînd germenii civilizaţiei, a periclitat, în acelaşi timp, liniştea şi fericirea oamenilor. Reluînd acest mit, Goethe elimină, într-un mod foarte caracteristic pentru cultura modernă, ideea vinovăţiei lui Prometeu şi afirmă în persoana lui valoarea eternă şi supremă a oricărei creaţii omeneşti. Acesta

este sensul frumosului imn de revoltă și eliberare pe care l-am citit împreună rîndul trecut. Este necesar însă să vedem mai de aproape care sînt elementele mitului prometeic și, odată cu aceasta, ale prometeismului în mod general. Ce tendințe putem distinge în mitul prometeic ?

Mai întîi, revolta împotriva autorității, o glorificare a insubordonării creatoare. În al doilea rînd, ideea smulgerii de sub o lege care copleșește pe individ, pentru afirmarea unei legi proprii. În al treilea rînd, ideea transformării lumii după propriul chip ; a face lumea asemănătoare cu tine, a o modifica în sensul tău, este o altă trăsătură esențială a prometeismului. Mai departe, ideea că orice creație, orice faptă omenească creatoare se întovărășește cu suferință. Unirea dintre creație și suferință este o nouă trăsătură caracteristică a prometeismului. În sfîrșit, iubirea de oameni, simpatia cea mai largă și cea mai călduroasă pentru genul omenesc încheie portretul moral al lui Prometeu.

Aceste felurite trăsături sînt în mod diferit repartizate în interpretarea antică și modernă a mitului prometeic, și lucrul este foarte explicabil, dacă ne gîndim la starea de spirit generală a antichității în comparație cu aceea a epocii moderne. Pentru antichitate, întreaga realitate alcătuiește un cosmos, o armonie statică de elemente perfect îmbinate între ele și adaptate unul altuia. Pentru antic, supremul scop al vieții, datoria cea mai înaltă, este încadrarea în acest rost general al lucrurilor. Din această pricină, orice faptă care urmărește să înfrîngă rostul general al lucrurilor și să strice armonia perfectă a cosmosului este o faptă care nu poate cuceri aprobarea anticului. Astfel de fapte avuseseră loc, după antici, la originea lumii. Este epoca pe care grecii o numeau a titanomahiei, a răzvrătirii titanilor și a detronării vechii dinastii de zei. Titanomahia era însă, în interpretarea grecilor, o epocă confuză, de haos, care trebuia întrecută și pe care a întrecut-o, de fapt, Zeus, instauratorul ordinii în univers. Prometeu este și el un titan, strania lui aventură ține de titanomahie, astfel că fapta prometeică nu putea să cucerească aprobarea grecilor, adoratorii ordinii perfecte și împietrite a cosmosului.

În trecerea de la antichitate la modernism, viziunea despre lume s-a schimbat pe de-a întregul. Pentru moderni — și înțeleg acest cuvînt în sensul istoriei universale — lumea este devenire perpetuă, cîmpul unor schimbări neîncetate. În acest mobilism al lumii, se poate insera cu mai mult rost firesc fapta titanului reformator. Însăși ideea de devenire implică ideea corelativă că lumea se îndreaptă către un scop, că lumea nu este perfectă în fiecare din clipele sale și că armonia trebuie obținută abia de aci înainte. Pentru a îndruma realitatea către țintele ei cele mai înalte, este deci necesară, binevenită și demnă de a fi salutată, fapta titanului reformator. De aceea modernii au putut privi cu simpatie pe Prometeu și au eliminat din vechea legendă ideea crimei prometeice.

Mai sînt, dealtfel, și alte deosebiri esențiale între morala antică și morala modernă, așa cum ele se leagă de o viziune a lumii. Morala antică culmina în plăcere. Un anumit hedonism colorează toate moralele antichității, și este firesc să fie așa. Ce este plăcerea altceva decît semnalul unei reacții izbutite, al unei adaptări perfecte, cum poate fi aceea a încadrării în sfîrșit obținute în rostul universal al lucrurilor ? Morala modernă afirmă însă valoarea durerii. Încă din zorile timpului nostru, la sfîrșitul evului mediu, misticul german Eckhart a spus această vorbă într-adevăr tulburătoare : „Animalul care fuge cu noi mai repede către perfecțiune este durerea". O astfel de valoare a suferinței a fost necontenit afirmată de moralele moderne. Căci ce este oare durerea ? Este, ca semnalul unui efort, rezultatul unei dezadaptări pe care trebuie s-o învingi. Creația culturală se sprijină, de asemeni, pe efort. Ea este inovație, prefacere a rostului lucrurilor ; prin urmare, suprimarea condițiilor pe care le aflăm în momentul apariției noastre pe arena culturii și transformarea lor după indicația idealului activ în sufletul nostru. Iată ce explică afirmarea durerii ca o condiție a operei creatoare de valori.

În capitolul trecut am citat mitul lui Protagoras din dialogul lui Platon. Am citat apoi imnul lui Prometeu de Goethe și am avut ocazia să constatăm deosebiri importante între ele. Dar în afară de acelea pe care le-am amintit atunci, mai

există și altele. Dreptatea și rușinea, marile valori sociale, sînt date oamenilor la Platon de către Jupiter, pe cîtă vreme la Goethe ele sînt dăruite tot de către Prometeu. Acesta este deci pentru sentimentul modernului dispensatorul bunurilor supreme care reglează justul raport de conviețuire dintre oameni. Omul este creatorul tuturor bunurilor culturale: aceasta este, pare-se, concluzia care se degajează din fragmentul dramatic al lui Goethe și care îi dă o valoare atît de reprezentativă pentru îndrumările culturii noastre.

O dovadă, dealtfel, că mitul prometeic stă la baza culturii moderne este faptul că-l regăsim și în alte opere decît în nedesăvîrșita dramă de tinerețe a lui Goethe. S-ar putea întreprinde o interesantă istorie a circulației acestui motiv în literatura universală. În această privință s-au și scris, dealtfel, unele monografii. Din rîndul acestora face parte studiul lui Walzel despre evoluția motivului de la Shaftesbury la Goethe. Cercetarea lui Walzel ar putea fi însă continuată, urmărindu-se ideea prometeică chiar în acele creații poetice care nu vorbesc anume de Prometeu. S-ar ajunge astfel la constatarea că a existat, la începutul veacului trecut, o sumă de însemnate opere poetice care, fără să-l evoce pe Prometeu, sînt pătrunse de spiritul prometeic. Care sînt aceste opere? Cum le putem recunoaște dacă Prometeu, ca personaj, nu apare niciodată? Am văzut care sînt elementele prometeismului și putem declara drept prometeice toate operele și toți poeții în care elementele de căpetenie ale prometeismului sînt reprezentate. Un poet prometeian, de pildă, a fost lordul Byron, în mai multe drame ale sale. Iată pe una din ele, *Manfred* (1817). Nu ni se spun multe lucruri despre acest misterios personaj, chinuit de amintirea unei iubiri trecute, de imposibilitatea uitării și de acel dor de a se dizolva în marea natură, care îl mînă către vîrful munților, de unde urmează să se prăbușească. Privită mai de aproape, drama lui Byron nu are nici un fel de acțiune. Ea este mai degrabă dezvoltarea stării lirice de suflet a omului prometeic. Manfred este, în adevăr, ființa care poartă pe chipul său melancolia rebeliunii veșnice. Eroul lui Byron este conștient de a

fi acela care creează distincţia dintre bine şi rău în această lume şi, în acelaşi timp, că durerea şi conştiinţa sînt unul şi acelaşi lucru. Chiar din primele lui cuvinte, aflăm că durerea este ştiinţă : „cei mai ştiutori dintre noi sînt aceia care trebuie să geamă amarnic sub apăsarea acestui adevăr fatal că arborele ştiinţei nu este arborele vieţii..."

Dar iată o altă operă a lordului Byron, *Cain*, drama primului fiu de om şi a celui dintîi ucigaş. Lucifer, care apare, printr-o romantică răsturnare de valori, drept personaj simpatic, transfigurat şi înălţat prin suferinţă, îi vorbeşte lui Cain despre moarte, concepută ca acea clipă supremă în care se destăinuiesc omului adevărurile cele mai înalte ale vieţii. Ce este moartea ? În zadar întreprinde Cain pe aripile lui Lucifer o călătorie îndepărtată, pînă la germenii lucrurilor, el nu poate să înţeleagă ce este moartea. Astfel este adus Cain să omoare pentru a înţelege : motivarea metafizică a primei crime omeneşti. Sigiliul suferinţei celei mai teribile, a tulburării celei mai cumplite se imprimă atunci pe fruntea lui Cain şi el poate cunoaşte. După cum vedeţi, Byron nu ne oferă drama prometeismului, ci mai degrabă starea de spirit a omului prometeic, a unora din aspectele caracterului lui, mai degrabă a părţilor lui negative, de răzvrătire, nu a părţilor lui pozitive, de intervenţie simpatică şi binefăcătoare pentru neamul omenesc.

Mai completă din acest punct de vedere este opera lui Shelley, *Prometeu dezlănţuit*, publicată în 1820. Şi aci Prometeu este spiritul răzvrătit, duşmanul ireductibil al lui Jupiter. El îl ajutase pe Jupiter să se urce pe tron şi să întemeieze puternica sa dinastie. Dar Jupiter, ajuns odată stăpînul lumii, nu respectă convenţiile pe care le legase cu Prometeu, devine un tiran crud, nimicitorul şi persecutorul oamenilor. Şi atunci, Prometeu se revoltă, drept care Zeus îl ţintuieşte pe muntele Caucaz. Suferinţa lui Prometeu era însă mare, pentru că această înlănţuire a lui însemna şi despărţirea de fiinţa pe care o iubea, de Asia, care, în alegoria lui Shelley, este suprema frumuseţe spirituală. Prometeu cheamă atunci în ajutor pe Demogorgon, spiritul schimbării şi al răzmeriţei, cu ajutorul căruia izbuteşte să-şi recucerească libertatea. Drama culminează

astfel în logodna lui Prometeu cu Asia : acțiune cu semnificație cosmică, deoarece ea reprezintă unirea spiritului cu iubirea, a adevărului cu frumusețea, a înțelepciunii cu grația. Această unire nu era posibilă cîtă vreme oamenii erau slabi, înlănțuiți sub legea tiranică a lui Zeus, personificarea zeilor tuturor religiilor istorice, a marilor tirani ai universului. Numai cînd lumea va deveni liberă, ne spune alegoria lui Shelley, se va realiza unirea dintre spirit și iubire.

Recunoaștem în aceasta un vis mai general la începutul veacului trecut, visul de-a înnobila pe om, astfel încît el să poată realiza sinteza dintre înclinațiile inimii și principiul sever al rațiunii. Creștinismul ne-a educat pe toți în așa fel încît noi concepem îndeobște înclinația rezultată din spontaneitatea sentimentului drept un păcat, drept o abatere de la singurul bun care este demn de a fi cultivat, rațiunea rigoristă. A apărut atunci întrebarea dacă nu cumva această afirmare rezultă din faptul că înclinațiile naturii omenești nu sînt destul de nobile pentru ca ele să se poată împreuna cu comandamentele rațiunii. Astfel s-a ajuns la încheierea că omenirea trebuie educată în așa fel încît înclinațiile ei să devină destul de nobile pentru ca ele să satisfacă și imperativele rațiunii. O serie de opere reprezentative la începutul veacului trecut au fost inspirate de această perspectivă morală. Așa, de pildă, *Scrisorile asupra educației estetice a omenirii* ale lui Schiller. Prin educația estetică, ființa se poate înnobila în așa fel, ne asigură Schiller, încît înclinația sensibilității să poată coincide cu rigorile rațiunii. Dar afară de tratatul filozofic al lui Schiller se pot semnala și opere poetice inspirate de această năzuință, ca, de pildă, întreaga operă a poetului german Hölderlin. În fine, mai tîrziu și în alte țări, întîlnim și alte opere răsărite din aceeași inspirație. Din acest punct de vedere trebuie, de pildă, înțeleasă drama lui Ibsen : *Împărat și Galilean.* Cuvintele profetice cu care drama lui alunecă spre sfîrșit și care amintesc despre unirea viitoare a lui Pan și a lui Logos, a vieții cu spiritul, sînt ieșite din aceleași afirmații de valori. Drama lui Shelley intră în rîndul tuturor acestor opere profetice. Poate însă niciodată

prometeismul nu a fost realizat cu o desăvîrşire mai mare şi mai îndepărtată de excesele care au fost uneori ale romanticilor, ca în tragedia lui Goethe, în *Faust*. S-ar putea scrie un studiu interesant despre elementele prometeice în *Faust* de Goethe. Este adevărat că *Faust* este o operă atît de cuprinzătoare, elaborată de Goethe în timpul întregii sale vieţi, încît este evident că, alături de curentul fundamental care străbate această creaţie, întîlnim şi alte curente subalterne. Un univers moral întreg vibrează în drama lui Goethe. Totuşi elementele prometeice pot fi izolate şi cred chiar că ele sînt cele mai importante, cele care determină configuraţia esenţială a acestei drame. Iată, de pildă, demonismul, pe care l-am recunoscut ca o trăsătură esenţială a prometeismului. Demonic este şi caracterul lui Faust. Dorinţa lui de a se uni cu puterile oculte ale lumii, convenţia pe care o încheie cu Mefisto sînt tot atîtea aspecte ale demonismului său esenţial. Faust nu este apoi un resemnat contemplativ şi hedonic ca unii din eroii antichităţii. El este un revoltat, cere spiritului pămîntului să-i încredinţeze taina sa, pentru ca, îmbogăţit cu aceasta, să conducă evenimentele lumii şi să atragă către sine fericirea de care sufletul său este înfometat. Faust este un magician, şi magicienii sînt totdeauna răzvrătiţi împotriva puterii suverane. Dar unirea dintre creaţie şi suferinţă se găseşte undeva în Faust ? Desigur. Către sfîrşitul întîmplării sale, Faust, care îmbătrînise şi era pe punctul de a crea o ţară nouă şi un popor fericit, aude în faţa uşii sale apropiindu-se patru fiinţe. Sînt patru femei cernite : Lipsa, Păcatul, Suferinţa şi Grija. Toate pleacă din faţa uşii bogatului şi înţeleptului Faust, numai una rămîne, una mai misterioasă decît celelalte trei şi care-i destăinuieşte că niciodată nu l-a părăsit. Este Grija, Frau Sorge, aceea care nu se dezlipeşte niciodată de omul ce se osteneşte pe ogorul creaţiei. Nu beatitudinea rezultată din încadrarea în rostul lucrurilor este deci valoarea morală care domină viaţa modernă. Nu liniştea şi fericirea contemplativă, ci sforţarea necontenită, grija de toate zilele. Truda neîntreruptă a sufletului orientat către creaţie, către îmbunătăţirea proprie deopotrivă cu

a lucrurilor şi fiinţelor din jurul tău, osteneala neîncetată, eterna sîrguinţă, aceea află Faust a fi fost atmosfera vieţii sale, acum cînd doamna Grijă, cumplita Frau Sorge, îi declară a-l fi însoţit veşnic pe căile vieţii.

Ce ne spune însă finalul tragediei lui Goethe ? Convenţia sa cu Mefisto suna astfel încît Faust trebuia să-i recunoască supremaţia şi să-i încredinţeze sufletul, în momentul în care va găsi o clipă atît de preţioasă încît să-i poată spune : „opreşte-te, eşti prea frumoasă". Dar nici plăcerile care satisfac ispitele sale, nici gloria, nici îndestularea ambiţiei, nici chiar frumuseţea care apare în întruparea Elenei, nimic nu linişteşte foamea enormă a acestui suflet. Viaţa lui Faust este o experienţă continuă, căci, alergînd veşnic după forme noi, nimic nu-l mulţumeşte pe eroul lui Goethe. Întîmplările ciudate ale vieţii îl aduc în cele din urmă pe Faust să se aşeze pe un pămînt pustiu şi mereu inundat de valurile mării. Aci doreşte el să ridice o civilizaţie şi să asigure viitorul fericit al unui popor. Numai la finele acestor osteneli simte Faust că s-ar putea apropia de fericire. Doamna Grijă părăsise odaia lui, şi Faust vorbeşte deodată : este ultima încercare pe care i-o aduce aspra lui tovarăşă de viaţă. O ultimă silinţă de realizare, de împlinire a operei se statorniceşte în sufletul lui Faust. Etosul profund al naturii sale fusese puterea infinită de regenerare, etos pe care eroul l-a împărţit cu poetul său. Ceea ce alcătuieşte minunea exemplară a vieţii lui Goethe este, în adevăr, puterea lui de continuă refacere. Se vorbeşte de olimpianismul lui Goethe. Superficială şi pripită vorbă ! Goethe a făcut experienţa cea mai teribilă a durerii de cîte ori a trecut printr-o încercare a vieţii. Procesul suferinţei a evoluat la el pînă la limita rezistenţei umane, şi de acolo, din pragul morţii, Goethe a avut puterea de a renaşte, de a se reurca din nou către bucurie, către afirmarea vieţii, în cuprinsul căreia el ştia de fiecare dată că îi este rezervat un rost creator. Tot astfel, cînd orbeşte, o silinţă nouă se instalează în sufletul său. Recitiţi cuvintele lui Faust la plecarea Grijii (pe care le dau în traducerea românească a d-lui I. U. Soricu) :

FAUST
(orbit)

Adîncă noapte-n capul meu coboară
Şi-n suflet simt o dulce strălucire,
Şi tot ce-am plănuit odinioară,
Eu vreau acum să duc la împlinire.
La lucru deci, stăpînul porunceşte !
Voi slugi, prin munca voastră încordată,
În lume vreau de-acum să strălucească
Concepţia mea înaltă şi bogată.
Lopată prindeţi, sapă şi ciocan
Şi-mi întrupaţi în faptă mîndrul plan.
A ordinului grabnică-mplinire
O va urma bogata răsplătire ;
Iar opera cea mare ca s-o putem sfîrşi
Un spirit la o mie de mîini destul va fi !

În vremea aceasta însă Mefisto, împreună cu lemurele, duhurile hibride ale corupţiunii, sapă mormîntul aceluia care se apropia de ele. Faust iese în pragul palatului său şi, cu ochii stinşi, priveşte către ţara pe care o ridicase :

Aci veni-vor multe milioane,
Care, dacă tocmai singure n-ar fi,
Pe cîmpul plin de roadele bogate,
Activ şi-n libertate vor trăi.
Şi oamenii cu tot avutul lor,
Găsind acolo traiul mai uşor,
S-ar stabili ca harnice albine,
Prin şesuri şi la poale de coline,
Trăi-vor fericiţi în noua ţară !
Cînd valul dinafară
Din brîul ridicat de noi va rupe
Grăbi-vor toţi ruptura s-o astupe.
Mi-am închinat întreaga viaţă acestei splendide minuni
Şi încheierea cea din urmă a-ntregii mele înţelepciuni
E că de senina libertate şi de viaţă demn va fi
Numai acela care poate s-o cucerească zi de zi.
Şi-aşa, ştiind că este-aproape pericolul omorîtor,
Copii, bărbaţi, bătrîni şi-or duce-n muncă aspră viaţa lor,
Icoana-aceasta luminoasă în faţa mea voiesc s-o am :
Să văd că pe pămîntul liber s-a pripăşit un liber neam !
Cînd voi putea să strig clipitei :
Mai stai, eşti prea de tot frumoasă,

Voi ști că am lăsat o urmă
Eternă-n viața mea spinoasă.
Întrevăzînd acest adînc noroc,
Mă-nvăluie-al supremei clipe foc !

Și Faust se prăbușește. Tragedia se încheie asupra afirmării că în creație rezidă valoarea supremă a vieții. Faust pronunțase cuvîntul de dezlegare : clipa i se păruse frumoasă și o rugase să stea. Mefisto se crede stăpîn pe sufletul lui. Corpul îngerilor îl răpește însă către Domnul, pentru că, după cum anunță glasul ceresc care răsună în același moment, acela care a năzuit fără încetare poate fi mîntuit în eternitate.

XXVI. MITUL PROMETEIC ÎN FILOZOFIA MODERNĂ

Ne-am oprit cîtva timp în fața faptelor menite să probeze că culturii moderne nu-i lipsește, după cum s-a susținut uneori, un mit ca expresia relației ei cu sentimentul metafizic al vieții și din care puterea ei să se regenereze necontenit. Acest mit mi s-a părut a fi mitul prometeic, după cum o arată frecventa lui revenire în unele din poemele cele mai reprezentative ale veacului din urmă. Dar valorile culturale, după cum am avut ocazia s-arăt mai pe larg altă dată, se găsesc într-o comunicație strînsă în unitatea de structură a indivizilor și societăților. Apare atunci întrebarea dacă nu cumva putem găsi mitul prometeic nu numai la baza inspirației poetice moderne, dar și la temelia unora din încercările cele mai de seamă ale filozofiei timpului.

Din capul locului, trebuie spus că filozoful care a reprezentat cu mai mult succes punctul de vedere al mitului prometeic în filozofia modernă a fost Immanuel Kant. Pentru a înțelege mai bine schimbarea pe care el a produs-o în istoria doctrinelor filozofice, este necesar să comparăm poziția sa cu aceea a unor filozofi mai vechi. Iată, de pildă, cugetătorii medievali, pentru care filozofia era numai sistematizarea unui conținut revelat. Filozofia primea atunci, cu drept cuvînt, porecla de slujnică a teologiei, *„ancilla theologiae"*. Raportul acesta dintre

filozofie şi conţinutul revelat al religiei a găsit o împotrivire puternică la Descartes în prima jumătate a veacului al XVII-lea, preamărit, cu drept cuvînt, drept deschizătorul de drumuri al cugetării noi, ca unul care împotriva principiului autorităţii, dominant în cercetarea filozofică a trecutului, afirmă valoarea nouă a liberei discuţii. Nu în revelaţie trebuie să căutăm, după Descartes, temeiul adevărurilor, ci în sentimentul de evidenţă cu care rezultatele raţiunii speculative se întovărăşesc. Cind însă Descartes se întreabă ce ne garantează că sentimentul evidenţei nu este mincinos şi că ceea ce atinge raţiunea pe căile sale poate să nu fie decît o simplă iluzie, el invocă tot existenţa lui Dumnezeu, care nu poate să se joace cu raţiunea noastră, insuflîndu-i sentimentul că unele lucruri sînt adevărate, cînd în realitate ele ar fi înşelătoare. Astfel, fundamentul adevărului există pentru Descartes tot în afară de conştiinţa noastră, în Dumnezeu. Dumnezeu era, dealtfel, nu numai persoana care garantează, dar şi aceea care regulează ordinea în natură. Fundamentul adevărului ca şi instauratorul şi garantul ordinei în natură este Dumnezeu pentru toată filozofia mai veche.

În raport cu această situaţie generală în timpul marilor sisteme de metafizică ale vechiului regim trebuie înţeleasă inovaţia kantiană. Kant şi-a comparat el însuşi intervenţia sa filozofică cu marea revoluţie pe care o produsese în explicarea sistemului astronomic al lumii Copernic. Schimbarea de perspectivă pe care a introdus-o în filozofie, el a numit-o o „revoluţie copernicană". Cu aceeaşi dreptate permiteţi-mi însă a spune că revoluţia kantiană în domeniul filozofic a fost nu numai o revoluţie copernicană, dar şi o revoluţie prometeică. În adevăr, pentru Kant, spre deosebire de toţi înaintaşii săi, fundamentul adevărului şi garantul ordinii în natură nu mai este Dumnezeu, ci omul însuşi. Accentul în filozofia sa nu mai cade asupra unei persoane sau asupra unui principiu care depăşeşte conştiinţa omenească, impunîndu-i dinafară legile sale. Toate aceste legi şi criterii Kant le face să coincidă cu însăşi organizarea innăscută a conştiinţei fiecăruia. Reforma kantiană era cît se poate de oportună, pentru că, în măsura slăbirii credinţei în eficacitatea unui principiu de dincolo de lume, garantînd ordinea proceselor în lume, odată cu atenuarea sentimentului religios, con-

știința omenească se găsea deschisă invaziei devastatoare a scepticismului, care nu întîrziase, dealtfel, să apară în sistemele epistemologice ale filozofilor englezi din veacul al XVII-lea și al XVIII-lea. Dar punctul de vedere al filozofilor englezi ruina însuși fundamentul științei, căreia îi răpea orice necesitate. În această situație filozofică nu mai putea să facă însă drumul întors către vechile sisteme metafizice, care aflau temeiul oricărui adevăr și al ordinii necesare în natură, în Dumnezeu. Trebuia găsit ceva nou. Gestul hotărîtor îl execută în aceste împrejurări Im. Kant. Dacă adevărurile științelor noastre, ne arată Kant, sînt universal valabile și necesare, lucrul rezultă din faptul că impresiile venite din lumea externă sînt organizate prin niște forme înnăscute deopotrivă în conștiința fiecăruia din noi. Din acest proces de conjugare al unui material adus pe calea simțurilor cu anumite forme înnăscute și universale ale conștiinței omenești, rezultă necesitatea și valabilitatea adevărurilor științifice. Temeiul adevărului și temeiul ordinii în natură nu mai este pus deci în afară de om, în Dumnezeu, ca în filozofia vechiului regim, ci în om, în interiorul organizației lui intelectuale.

Iată cum în această schimbare de poziție putem recunoaște una din trăsăturile caracteristice a ceea ce am numit cercul de idei al prometeismului. Punerea accentului pe propriile forțe ale omului, crearea lumii după analogia cu sine însuși, tendințe pe care le-am găsit reprezentate în marile creații poetice la începutul veacului trecut, le regăsim acum în această fundamentală schimbare de situație pe care o marchează filozofia lui Kant.

Aceeași reformă o întreprinde Kant în domeniul moralei. Fundamentul binelui era pentru o cugetare mai veche cuvîntul revelat al dogmei religioase. Morala era topită în religie, și din legătura prescripțiilor morale cu glasul suveran și atotputernic care le-a decretat odată rezulta autoritatea lor. Dar scepticismul putea să invadeze și acest domeniu, în modul cel mai primejdios pentru viitorul culturii umane. În măsura în care scădea religiozitatea generală, se ruina și anticul fundament al oricărei morale. Și atunci se punea întrebarea dacă nu cumva există în om temeiul distincției dintre bine și rău, o propoziție pe

care o afirmă Kant atunci cînd face să se înalțe întreaga viață morală a personalității dintr-un imperativ categoric, activ în sufletul nostru. Iată și din acest punct de vedere cum vechiul criteriu al autorității este înlocuit cu criteriul autonomiei persoanei, care își creează propria sa lege, și iată cum se declară și în acest caz acea îndrumare prometeică, care a orientat mai toate creațiile culturale de seamă ale epocii moderne. Dar eliberarea prometeică a lui Kant nu este completă, încît trebuia să vină un moment cînd o mulțime din dificultățile kantismului urmau să sară în ochi comentatorilor lui.

Am arătat mai înainte că experiența omenească se încheagă pentru Kant din conjugarea unei realități externe (lucru în sine) cu anumite forme apriorice ale sensibilității și inteligenței. Această afirmație presupune însă că realitatea care ne depășește (*das Ding an sich*) lucrează asupra conștiinței și că ea este cauza stărilor ei. Dar cum, pe de altă parte, Kant arătase că așa-numita cauzalitate este una dintre formele înțelegerii și că, prin urmare, ea valorează numai pentru ceea ce se petrece în conștiință, dar nu și pentru relațiunea dintre conștiință și lucrul în sine, dificultatea teoretică a kantismului tindea să devină în curînd evidentă. Observația, care este elementară, a făcut-o mai întîi Jacobi și Maimon, propunînd rezolvarea acestei dificultăți într-un sens idealist. Lucrul în sine nu mai era, pentru Maimon, o realitate dinafară, cu care evident nu putem întreține relații de cauzalitate, deoarece cauzalitatea valorează numai pentru cercul închis al fenomenelor. Lucrul în sine este, pentru Maimon, numai un conținut de conștiință mai puțin organizat, nepromovat încă la starea pe care o obține elaborarea deplină a impresiilor. Lucrul în sine ar fi ceva analog cu inconștientul sau cu micile percepții, despre care vorbise Leibniz. Așadar, lucrul în sine ar fi el însuși un conținut al conștiinței, numai un conținut ceva mai puțin organizat decît acelea care alcătuiesc experiența noastră științifică. Într-o direcție idealistă asemănătoare s-a dezvoltat filozofia postkantiană pentru o îndelungată epocă. Unul dintre filozofii pe care trebuie să-l amintim aci și unul din aceia care a reprezentat cu mai multă conștiință de sine punctul de vedere al prometeismului a fost filozoful german Fichte.

Fichte observă că în conştiinţa noastră sînt două serii de reprezentări : unele care răspund lucrurilor pe care le presupunem existînd în afară de conştiinţa noastră ; altele care răspund proceselor desfăşurate în propria noastră conştiinţă. Există, cu alte cuvinte, în conştiinţa noastră, o serie reală şi o serie ideală. Dogmatismul filozofiei mai vechi susţinea că seria ideală este produsul seriei reale, că seria ideală nu face decît să reproducă seria reală, fără să-şi dea seama că ambele aceste serii deopotrivă nu sînt decît tot conţinuturi ale conştiinţei. Ceea ce nu se poate înţelege, spune Fichte, reproducînd în acest fel vechea observaţie a lui Jacobi şi Maimon, este cum ar putea seria ideală să fie produsul seriei reale. De vreme ce cauzalitatea noi nu o afirmăm decît în interiorul conştiinţei, mult mai plauzibilă este părerea care face din seria reală produsul seriei ideale. Lumea întreagă nu ar fi atunci decît o proiecţie a eului, şi că lucrul poate fi aşa o dovedeşte observaţia de psihologie curentă că conştiinţa poate să-şi reprezinte, în acelaşi timp, un lucru pe care îl face şi facerea însăşi a acestui lucru. Pot să-mi reprezint, de pildă, ca ceva obiectiv, exterior, o imagine oarecare a unei persoane, dar, în acelaşi timp, pe aceeaşi persoană o pot gîndi ca pe o imagine a mea. Este o proprietate fundamentală a conştiinţei aceea de a gîndi în concordanţă elemente ale seriei ideale cu elemente ale seriei reale, şi această împrejurare legitimează soluţia idealistă, după care seria reală, lumea în mijlocul căreia mă mişc, nu ar fi altceva decît un produs al eului.

De ce însă conştiinţa produce lumea ? Care este explicaţia acestui fapt ? Şi aici apare un răspuns foarte caracteristic pentru problema pe care o urmărim noi. Producînd lumea, spune Fichte, eul se limitează ; lumea apare ca o colecţie de dificultăţi, de care eul se izbeşte şi prin care eul se legitimează. Care este motivul adînc al acestei stări de lucruri ? Eul, ne asigură Fichte, are o misiune morală şi, ca atare, el trebuie să-şi creeze o lume de dificultăţi pentru a da teren de acţiune şi eficacitate idealismului moral. Eul creează lumea ca o limitare şi ca un obstacol în calea sa, pentru a lupta. Iată cum idealismul în mod general, dar, mai cu seamă, idealismul lui Fichte, este o altă expresie a stării de spirit prometeice.

Nu este deci nicidecum izbitor că Fichte şi în teoria specială a culturii a insistat, mai cu seamă, asupra laturii ei prometeice. Cultura este pentru el exerciţiul tuturor puterilor noastre, în scopul unei depline libertăţi, adică a unei totale neatîrnări de tot ceea ce nu sîntem noi înşine. Din acest punct de vedere, cultura poate fi înţeleasă mai întîi ca obţinere a acordului omului cu el însuşi, apoi ca adaptarea întregii naturi la punctul de vedere uman. Ambiţia cea mai înaltă pe care cultura o nutreşte este, după Fichte, aceea de a face lumea asemănătoare cu omul şi de a transforma lucrurile după conceptele lui. Aspiraţia aceasta este însă o altă trăsătură a prometeismului, pe care îl regăsim deci nu numai în atîtea din creaţiile poetice ale începutului de veac trecut, dar şi la baza unora din sistemele filozofice cele mai reprezentative ale vremurilor mai noi.

XXVII. ACTIVISMUL CULTURAL ŞI PROBLEMA DURERII

După ce am definit concepţia activistă a culturii în mod general şi în expresia simbolică pe care i-o dă mitul prometeic, aşa cum am găsit-o cristalizată în unele din creaţiile literaturii şi filozofiei moderne, întrebarea care urmează şi asupra căreia trebuie să ne oprim este aceea despre geneza concepţiei activiste. Cum a apărut ea, din ce nevoi teoretice ? Am legitimat-o, cu alte cuvinte, pînă acum în mod negativ, arătînd cum ea ocoleşte unele din obstacolele de ordin ideal care apar în calea celorlalte două concepţii de cultură. Rămîne acum să arătăm cum se legitimează ea în mod pozitiv, care este problema nouă la care ea izbuteşte să răspundă. Această problemă nouă stă în legătură cu realitatea răului şi a durerii în lume, căci bolile şi conflictele individuale şi sociale de toate categoriile umplu întreaga vale a lumii cu o plîngere eternă. Concepţia activistă a culturii îşi aduce soluţia ei faţă de această realitate a răului şi a durerii. Spun răul şi durerea pentru că, în definitiv, aceste noţiuni desemnează acelaşi lucru din două perspective deosebite : durerea este răsfrîngerea subiectivă a răului, răul este cauza obiectivă a durerii.

Care au fost atitudinile principale pe care omenirea le-a luat în fața acestei probleme neliniștitoare a realității răului și durerii ? Care sînt soluțiile născocite de mintea omenească mai înainte ca activismul să aducă propria sa soluție, care vom vedea că este nu numai cea mai bună, dar și cea mai demnă și mai curajoasă. Există cinci atitudini principale în fața realității răului și a durerii, după sistematizarea lui Franz Müller-Lyer, în cartea sa *Soziologie des Leidens*, 1914. În primul rînd, pasivitatea primitivă, ceea ce desemnează, dealtfel, o atitudine liminară, niciodată deplin înfățișată. În semnificația ei supremă, ea este atitudinea care consistă din suportarea fără reacție, fără protest, a răului. Aceasta este întrucîtva atitudinea sălbaticilor, adică atitudinea societăților omenești mai puțin civilizate, acelea în care răul este diminuat prin înseși particularitățile psihologiei respective. Omul primitiv este un momentan, conștiința sa are o mărginită putere de reprezentare, și cum, pe de altă parte, relele omenești cresc cu energia imaginației care și le reprezintă, este evident că însăși sensibilitatea primitivului este oarecum diminuată. Înzestrat cu particularitatea acestei psihologii, primitivul rămîne pasiv în fața răului și a durerii : el o suportă pur și simplu.

Această atitudine reprezintă însă, după cum vă spuneam, un caz liminar, căci la primitivi întîlnim și al doilea tip de atitudine în fața realității răului și a durerii, și anume aceea care consistă din încercarea de a-și asocia puterile pe care le presupune ascunse în dosul lucrurilor, prin diverse practici, prin dansuri rituale, prin daruri votive etc. Aceasta este, de asemeni, o atitudine adînc înrădăcinată în unele particularități ale psihologiei primitive, și anume în credința că omul se găsește în contact cu întregimea universului, chiar cu elementele lui ascunse, și că anumite practici au darul să determine aceste forțe în sensul dorințelor lui, practicile magice.

O altă atitudine în fața realității răului și durerii este resemnarea ; o atitudine mai înaltă, care a permis ca din ea să se dezvolte soluțiile cîtorva din marile sisteme etice ale omenirii. Numai printr-o privire superficială s-ar putea identifica resemnarea cu ceea ce am definit drept pasivitatea primitivă. În resemnare există un element de reacțiune, o latură de acti-

vitate, în care persoana omenească se afirmă cu întreaga sa energie. Numai că această reacţiune este pur morală. Resemnarea presupune o reacţiune morală în prezenţa durerii şi a răului. Resemnarea prezintă, dealtfel, varietăţi foarte numeroase. Există o resemnare pesimistă, aceea pe care a fixat-o în textele sale filozofia antică sau pe care, împrumutînd-o de la acest izvor şi completînd-o cu un sentiment modern de viaţă, au înfăţişat-o în scrierile lor filozofi ca Schopenhauer, adică reprezentanţii unui pesimism care porneşte de la constatarea răului iremediabil în lume şi ajunge la dorinţa desfacerii din legăturile acestei lumi, a reintrării în nefiinţă, în neant. Alături de resemnarea pesimistă apare însă o altă formă a resemnării, şi anume resemnarea fatalistă. Resemnarea fatalistă, aşa cum au propus-o anumite religii ale Orientului, este deosebită de resemnarea pesimistă. În resemnarea pesimistă aflăm retragerea consimţămîntului nostru la viaţă. În resemnarea fatalistă nu există acest radicalism al soluţiei. Vieţii nu-i este retras consimţămîntul ; numai efortului, activităţii, iniţiativei i se retrage orice consimţămînt, deoarece în soluţia fatalistă omul este convins că nici un fel de putere omenească nu poate să schimbe cursul implacabil al lucrurilor menite să ne aducă durerea. Avem, în sfîrşit, a treia formă a resemnării, resemnarea optimistă, aceea care afirmă viaţa în cîteva din formele ei şi, în primul rînd, viaţa lipsită de nevoi, după cum sună preceptul filozofiei cinice. Întregul rău al lumii, după cinicii antichităţii, izvorăşte din nevoile omeneşti prea numeroase. Este suficient deci de a renunţa la aceste nevoi, de a trăi viaţa la nivelul cel mai simplu, pentru ca viaţa să se transforme deodată în bine şi pentru ca ea să merite aprobarea noastră. Alţi filozofi din succesiunea lui Socrate — şi anume cirenaicii, în fruntea cărora stă Aristip — acordă şi ei consimţămîntul lor vieţii, însă vieţii trăite în voluptate. Lăsaţi grijile la o parte, pare a spune iniţiatorul acestei filozofii, alegeţi din viaţă partea cea mai bună, voluptatea fără remuşcare, şi atunci răul va dispare din lume, viaţa va merita să fie trăită. Mai nobilă este însă, printre punctele de vedere ale resemnării optimiste, soluţia filozofică a stoicilor, aceia care afirmă şi ei viaţa în resemnare, viaţa curăţită de pasiuni. Izvorul tuturor relelor în lume — ne spun stoicii —

stă în însuşirea pasională a sufletului omenesc, în inima prea caldă a omului, şi este destul s-o temperăm pe aceasta pentru ca viaţa să devină suportabilă, mai bună şi demnă de a fi trăită.

Pe lîngă toate aceste forme de resemnări, mai există însă şi o altă atitudine în faţa realităţii răului şi a durerii, şi anume una din cele mai importante şi care trebuie să ne intereseze mai mult, pentru că prezintă apropierile cele mai mari faţă de concepţia pe care o reprezentăm noi. Această atitudine consistă în afirmarea valorii durerii. Astfel, în timp ce durerea era suportată pînă acum sau fără conştiinţă, cu pasivitate primitivă, sau trezea reacţia pur internă a resemnării, ea începe, la un moment dat, a fi îmbrăţişată cu entuziasm moral şi ca un factor de necontenită perfecţionare a naturii omeneşti. Această îmbrăţişare entuziastă a durerii este poate soluţia cea mai paradoxală pe care firea omenească a găsit-o.

Gînditorul care a scris cartea despre *Sociologia durerii*, folosită mai sus, Franz Müller-Lyer, a întreprins să cerceteze în texele filozofilor şi ale poeţilor, apoi în aforismele populare, toate acele vorbe care dovedesc o astfel de paradoxală bunăvoinţă faţă de fenomenul durerii. Sistematizînd apoi tot acest material, el a reuşit să fixeze tezele principale, care revin în aceste texte. Motivele cele mai însemnate, invocate de obicei pentru a legitima durerea şi pentru a exalta valoarea şi importanţa ei în viaţa şi cultura omenească, sînt, după Müller-Lyer, următoarele : se spune mai întîi că durerea sporeşte vitalitatea. Plăcerea continuă ar duce la degenerarea firii omeneşti, ar imbeciliza forţele morale şi ar slăbi şi corupe pe cele fizice. Durerea, dimpotrivă, biciuieşte firea omenească, care se încordează tot mai puternic, devine mai viguroasă sub pintenul ei. Se mai afirmă că durerea perfecţionează şi caracterul. Omul care a trecut prin durere devine mai înţelept şi mai modest. Un om a cărui cale ar fi presărată numai de satisfacţii ar cădea într-o infatuare nesuferită, pe cînd, dimpotrivă, durerea disciplinează, adînceşte, umple conştiinţa de înţelepciune, măsură şi blîndeţe. Ea extinde apoi sfera simpatiei umane, pentru că trebuie să fi suferit tu însuţi pentru a înţelege suferinţa semenului. Durerea este apoi aceea care valorifică bucuria. Ce ar mai fi bucuria şi cum am putea-o degusta, dacă ne-ar lipsi termenul de com-

parație al durerii ? Abia prin ea sensibilitatea noastră se ascute, devine receptivă pentru înalta jubilare a bucuriei. Din conștiința dureroasă a unei lipse se aprinde și scînteia invenției în toate domeniile civilizației omenești. Durerea este, prin urmare, și principalul agent al civilizației. În sfîrșit, durerea este condiția însăși a naturii omenești și, ca atare, trebuie s-o primim ca pe o bază de neînlăturat a oricărei existențe umane. Iată cîteva din propozițiile care revin, în variante numeroase, în înțelepciunea popoarelor, în aforismele filozofilor, în unele din scrierile poeților și în unele din formulele textelor sacre, în legătură cu această proslăvire a durerii ca agent de perfecționare internă, de menținere și de sporire a vitalității. Atît de mult este exaltată durerea în aceste texte, încît ea s-ar părea că este identificată cu bucuria, pentru că, evident, bucuriei i s-ar putea potrivi mai bine definiția după care ea ar fi starea care sporește vitalitatea și exaltează firea omenească.

Müller-Lyer critică însă această teză, căci el este un raționalist. Pentru el această îmbrățișare a durerii ca o soluție posibilă împotriva realității ei în lume este o complicație monstruoasă a conștiinței. Lyer face, în această privință, observația evident valoroasă că, în toate aceste texte, se confundă oarecum două lucruri, durerea și obstacolul. Este evident că opoziția sporește vitalitatea. Forța, după cum sună și postulatul fizicii, există și se măsoară după împotrivirea obstacolului care i se opune. Este evident deci că obstacolul sporește vitalitatea, că apoi ea, provocînd-o la hotărîri, caracterul omenesc se formează sub imperiul ei ; că sub forma unei lipse, ea aprinde imaginația creatoare. În toate aceste împrejurări este evidentă valoarea obstacolului. Dar obstacolul nu este totuna cu durerea. Obstacolul este o noțiune cu o sferă mai largă ; durerea este numai o varietate a obstacolului în viață : ea este acel obstacol care diminuează și știrbește firea omenească. Nu, așadar, proslăvirea durerii s-ar impune, ci a obstacolului și a ceea ce este corelativ cu obstacolul : munca, osteneala, inițiativa, energia, activitatea.

Iată cum și din acest punct de vedere activismul, pe care în felul său îl reprezintă și Müller-Lyer, se motivează, căci, lîngă cele patru concepții amintite, lîngă soluția pe care am denumit-o a pasivității primitive, lîngă resemnarea de toate formele

şi de toate categoriile, lîngă reacţia magică, lîngă afirmarea valorii durerii, a cincea soluţie găsită de omenire este soluţia activistă, aceea care recomandă hotărîrea de a cunoaşte prin inteligenţă şi de a elimina prin faptă răul şi durerea din lume. Activismul este soluţia pe care o regăsim la baza tuturor manifestărilor culturale de interes general în societăţile moderne.

Faţă de problema suferinţei şi a durerii, raţionalismul şi istorismul îşi aveau poziţia lor, dar aceste poziţii erau totdeauna insuficiente. Raţionalismul, aşa cum îl înfăţişează un Condorcet, nu ocoleşte fenomenul răului în lume, dar îl atribuie totdeauna unei erori a raţiunii. Izvorul răului ar sta într-o eroare de judecată a oamenilor. Este destul, prin urmare, spune Condorcet, a instrui genul omenesc, a instaura raţiunea în drepturile sale şi a o conduce către rezultatele la care ea nu poate să nu ajungă, pentru a găsi, în acelaşi timp, soluţia răului. Este evident însă că atitudinea raţionalistă faţă de problema răului şi a durerii era o atitudine insuficientă, deoarece cea mai rapidă privire aruncată asupra împrejurărilor vieţii ne dovedeşte că eroarea raţiunii nu este singura rădăcină din care se înalţă răul. Astfel, raţionalismul, propunînd amendarea raţiunii, ca soluţie unică a problemei răului, rămîne, de fapt, inferior sarcinii la care trebuie să răspundă.

Aproape inoperant, prin propriile sale puteri, rămîne istorismul faţă de problema răului şi a durerii. Fondul ultim al concepţiei istoriste ne lasă să întrezărim un anumit fatalism, credinţa că popoarele, ca purtătoare de cultură, se înalţă, asemeni unor plante, din condiţiile locale, aşa cum o mărturiseşte Spengler, unul dintre aceia care a înfăţişat acest punct de vedere cu mai multă consecvenţă. O cultură omenească nu are mai mult scop decît o plantă, afirmă Spengler. Există în această afirmaţie intenţia de a combate teza progresivismului raţionalist francez, pe care el, germanicul incarnat şi reprezentativ, o respinge cu toate puterile. Dar din acest fatalism rezultă credinţa că omenirea nu are posibilitatea de a modifica destinul său. Acest fel de a vedea nu dezarmează însă pe om faţă de problema răului şi a durerii ?

Iată cum şi din acest punct de vedere activismul ni se pare superior celorlalte două concepţii relative la idealul cultural,

pentru că, pe de o parte, el recunoaşte că izvoarele durerii stau nu numai în erorile raţiunii, iar, pe de altă parte, generos şi gata la fapte, el nu rămîne la punctul de vedere al acelei simple contemplaţii faţă de fatalităţile istorice, la care se sorteşte istorismul.

XXVIII. ÎNŢELESUL INTEGRAL AL ACTIVISMULUI PROBLEMA ROMÂNEASCĂ

Am arătat în capitolele trecute care sînt atitudinile practice pe care concepţia activistă a culturii le îndreptăţeşte, şi poate că, în mintea unora din dv., s-a formulat obiecţia că această concepţie autorizează, de fapt, numai concluzii practice, că este o concepţie exclusiv practicistă, străină de celelalte valori. Este o obiecţie în faţa căreia trebuie să mă opresc pentru a o înlătura, încercînd să restitui astfel concepţia activistă a culturii în adevăratul şi deplinul ei înţeles.

Dar, mai întîi, acest practicism ar putea constitui o obiecţie de un caracter mai general, adusă întregii culturi a timpului nostru. Eforturile culturii moderne, în domeniile cele mai variate, au primit obiecţia că nu se mai orientează către idealurile absolute şi eterne ale omenirii, ci se mulţumesc să rămînă la nivelul nevoilor ei practice. O astfel de critică a fost formulată, de pildă, de un scriitor francez, Julien Benda, care a scris o carte cu mult răsunet, *La Trahison des Clercs*. Benda observă că ideea de justiţie şi de adevăr, toate marile idealuri absolute ale culturii omeneşti, sînt sacrificate de lumea modernă în avantajul unor interese practice mai particulare, cum sînt acele ale naţiunilor sau ale claselor sociale. Intelectualii timpului nostru, spune Benda, deosebindu-se de acei ai altor veacuri, consimt cu uşurinţă să sacrifice adevărul pentru adevăr şi justiţia pentru justiţie, atunci cînd aceste idei, confruntîndu-se cu interese practice mai particulare, acestea din urmă sînt resimţite ca fiind mai preţioase şi mai demne de a fi cultivate. Războiul din urmă, cu sacrificiile lui nu numai materiale dar şi morale, pare a fi îndreptăţit această critică. Dreptatea cere însă să observăm

că și în trecut justiția și adevărul absolut nu erau realizate în viața socială care, și atunci, făcea adeseori necesară sacrificarea acestor idealuri. Numai că atunci exista o clasă specializată de oameni, observă Benda, care reprezenta numai acest punct de vedere, savanții care nu se conduceau decît de ideea adevărului, caractere morale care nu se orientau decît după ideea binelui și a justiției. În felul acesta, practica fiind uneori insuficientă sau regretabilă, idealul rămînea totdeauna reprezentat, și pe această cale civilizația pătrundea treptat în omenire.

Dacă examinăm de aproape argumentarea lui Benda, observăm că ceea ce îl interesează pe el, chiar în cazul propus ca exemplu al acestui radicalism al idealului, este tot perfecționarea condiției umane, finalitatea practică a culturii. Lucrul este, dealtfel, firesc să fie așa, fiindcă orice cultură are o va-.oare omenească ; noi nu ne putem închipui decît cultură pentru oameni, pentru perfecționarea lor, pentru înaintarea lor către țintele mari și ideale ale vieții. Critica lui Benda se lichidează deci prin însăși urmărirea mai departe a ideilor sale.

Întrucît, așadar, critica aceasta este destul de nefondată, măsurată cu structura oricărei culturi, ea este neîntemeiată și față de cazul special al activismului, care își poate propune ținte practice de îmbunătățire a soartei omului, fără ca să se depărteze de ceea ce alcătuiește finalitatea imanentă a oricărei culturi. Vom vedea, dealtfel, că concepția activistă nu este nici așa de limitată cum poate să apară uneori. Nu este nicidecum adevărat că concepția activistă este unilaterală, în sensul că ea s-ar lăsa condusă de o valoare exclusiv etică. În activism recunosc mai degrabă tripla orientare a eticului, a teoreticului și a esteticului. Activismul este, fără îndoială, condus de iubirea de oameni, de aspirația către perfecționarea sorții omenești. Caracterul lui etic este incontestabil. Dar tot atît de adevărat este că în această hotărîre de perfecționare a destinului omenesc, activismul nu procede decît în baza credinței că știința poate, în adevăr, să-l ajute, că în rațiunea omenească există virtualități ale căror realizări pot să aducă îmbunătățirea sorții umane și, din acest punct de vedere, putem sublinia un al doilea element al concepției pe care o înfățișăm, și anume patosul ei teoretic. În sfîrșit, acela care se așază din punctul de

vedere al activismului cultural înţelege să înlăture dizarmonia şi să obţină o armonioasă convieţuire socială. Natura însăşi, sălbatică şi ameninţătoare, doreşte a fi prefăcută de activism după modelul uman. Nicăieri în civilizaţiile activiste nu întîlnim întîmplătorul, arbitrarul, incoerentul ; pretutindeni aflăm mai degrabă urma ordinii, a gîndului omenesc organizator. Natura din jurul nostru pare în aceste locuri că tinde să devină o operă de artă. De aceea ni se pare a avea dreptate să spunem că una din valorile care conduce activismul cultural este şi valoarea estetică. Sensul activismului este deci cu mult mai larg, intenţia sa este mai multiplă decît a putut apărea acelora care au considerat-o numai ca o soluţie îngustă, exclusivistă, unilaterală.

Iată-ne ajunşi la sfîrşitul expunerii pe care intenţionam s-o fac în studiul acesta. Nădăjduiesc că liniile mari ale acestui studiu sînt destul de limpezi, că problemele s-au succedat într-o ordine suficient de logică, pentru a nu mai fi necesar ca acum, în ultimul moment, care ne este cu atît mai preţios cu cît trebuie să-l consacrăm unor consideraţii esenţiale, să mai fie necesar să revenim asupra planului şi să recapitulăm diviziunile largi ale expunerii noastre. Lucrurile cu care aş dori să închei sînt o aplicaţie succintă a principiilor şi directivelor elaborate la unele din împrejurările culturii româneşti. Lucrul îl socotesc important pentru că în literatura şi ideologia noastră una din problemele mai des discutate este aceea relativă la ţintele pe care cultura noastră trebuie să şi le propună şi la fundamentul ei adînc. Socotesc că această împrejurare este foarte semnificativă şi că, examinată de aproape, ea ne poate aduce unele învăţături.

Vom spune deci că cultura noastră se găseşte într-un interesant proces de adaptare raţională. Adaptarea iraţională, după cum a arătat de atîta vreme „Junimea", a fost de la o vreme înlăturată. Forţa tradiţiilor seculare a slăbit, la un moment dat, din pricina unor împrejurări care îşi au realitatea lor şi care nu sînt numai produsul nefericit al unei închipuiri personale sau al unui spirit revoluţionar democrat. Trecerea de la adaptările iraţionale la cele raţionale a fost determinată de o serie întreagă de condiţii economice şi politice, prin care ţara a trebuit să treacă într-un anumit stadiu al dezvoltării ei. Lipsită de

directiva sigură a tradițiilor, cultura noastră a început de la o vreme să se cugete pe sine, pentru că ea nu mai funcționează cu forța inconștientă a instinctelor. Atunci a apărut în literatura noastră acea preocupare despre ceea ce sîntem, cugetarea asupra culturii românești și asupra țintelor ei. Toți gînditorii noștri de seamă și-au pus această problemă. Ceea ce este încă mai interesant este că în ansamblul vieții noastre sociale a apărut un tip intelectual al cărui corespondent nu-l găsim cu ușurință în alte culturi, și anume tipul omului de cultură care nu cultivă numai o specialitate științifică anumită, ci care reflectează la destinul global al culturii noastre și care se simte răspunzător de întreaga orientare a civilizației țării. În Franța, în Anglia, în Germania veți găsi reprezentat mai degrabă tipul intelectualului mărginit în specialitatea lui. La noi, vom găsi desigur și acest tip, dar nu el ocupă primul plan al importanței culturale, ci conducătorul cultural, acela care caută sau crede a fi găsit soluția globală a întregii probleme de cultură a țării. Veți recunoaște în această definiție multe personalități eminente ale scrisului și gîndirii românești mai noi.

În sfîrșit, ca un alt fapt caracteristic pentru starea de lucruri pe care o înfățișez, este, dacă îmi dați voie să observ, însăși înfățișarea acestui studiu de filozofie a culturii, pe care am avut onoarea să-l dezvolt în fața dv. Cînd am primit propunerea de a ține un astfel de curs de la decanul nostru, d-l prof. D. Gusti, care a arătat și bunăvoința cea mai înțelegătoare față de el, ideea a fost acceptată în mod cordial de Consiliul Facultății noastre. De unde interesul acesta pentru filozofia culturii, un curs care nu numai că nu s-a făcut niciodată aici (și lucrul, vă rog să mă credeți, l-am resimțit uneori ca o aspră dificultate), dar care este făcut foarte rar și în alte universități străine ? De unde această bunăvoință față de ideea acestui curs de filozofie a culturii, această caldă îmbrățișare și, dacă nu mă măgulesc prea mult, interesul pe care am crezut a-l putea recunoaște la unii din dv. ? Desigur, din realitatea problemei culturale înrădăcinată în această tendință de adaptare rațională, esențială pentru întreaga noastră civilizație.

Cînd cunoaștem bine un drum, putem să-l parcurgem fără să băgăm de seamă și nu ne interesează amănuntele pe care le

întîlnim în cale. Atunci însă cînd ne-am rătăcit în pădure, facem un apel puternic la conştiinţa noastră, ne însemnăm fiecare detaliu ca să ne putem întoarce pe proprii noştri paşi, observăm muşchii copacilor ca să stabilim punctele cardinale, ne aflăm într-un moment de lucidă şi intensă conştiinţă. Este poate cazul omului de cultură român, acela pe care îl vizează acest exemplu. Pierderea vechilor adaptări iraţional-tradiţionale a făcut necesar apelul la conştiinţă, la meditaţia asupra problemei culturii româneşti şi asupra problemei culturii în genere, aşa cum am încercat s-o fac şi eu în cursul de anul acesta.

Am spus că la începutul veacului trecut cultura românească a renunţat la vechile ei valori. Pentru a ne exprima în termenii studiului nostru şi pentru a folosi rezultatele pe care le-am cîştigat pînă acum, ne-am putea întreba care a fost valoarea care conducea cultura în epoca anterioară secolului al XIX-lea. Întrebarea îşi găseşte uşor răspunsul. Vechea noastră călăuză a fost valoarea religioasă. Citiţi pe cronicari şi veţi vedea că înţelepciunea, etica, poezia, patosul lor este scos dintr-o adîncă viaţă religioasă. În momentul în care s-a renunţat la aceste orientări şi la vechea atmosferă, în primele decenii ale veacului al XIX-lea, concepţia care a început să conducă cultura noastră a fost raţionalismul revoluţionar şi democratic de tip francez. Generaţia care a urmat revoluţionarilor din 1848 a fost nedreaptă uneori cu raţionalismul înaintaşilor, pentru că de acest raţionalism a fost la un moment dat mare nevoie. Acest raţionalism a fost acela care a sugerat conştiinţei româneşti idealul libertăţii naţionale. Ceea ce a stat la baza primului naţionalism şi a primului liberalism românesc, adică la baza acelei atitudini care a reuşit, în cele din urmă, să cucerească pentru noi libertatea naţională şi libertatea cetăţenească, a fost desigur concepţia despre fiinţa raţională care este omul, demn prin raţiunea sa să trăiască liber şi să se determine autonom, ca fiinţă particulară şi ca fiinţă colectivă. Ceea ce s-a numit occidentalizarea noastră, convertirea noastră la idealurile apusene, a fost un rezultat al concepţiei raţionaliste a culturii.

Astăzi, cînd nu mai sîntem în vălmăşagul luptelor de idei de la 1860—70, putem privi cu seninătate trecutul şi ceea ce a

însemnat pentru cultura românească un Eliade Rădulescu, un Rosetti, un Ion Brătianu. Dar ca oameni de știință, preocupați de adevăr, trebuie să spunem că în poziția raționalistă și revoluționară erau închise și unele neajunsuri și că relevarea lor a putut să îndreptățească critica pe care generația imediat următoare a adus-o punctului de vedere al raționalismului revoluționar și democrat. Mai întîi a apărut, ca o consecință a pozițiunii raționaliste, o imensă inflație legislativă. Ideea că prin votări de legi condițiile vieții naționale pot fi ameliorate este o idee pe care noi, ca filozofi, știm unde s-o înrădăcinăm : în credința că rațiunea omenească, așa cum ea se exteriorizează în legi publice, poate să îmbunătățească realitatea socială. Profundă eroare și antipsihologică vedere ! N-au existat legi care să posede această magică virtute ca, prin simpla decretare a unor măsuri, care mai tîrziu pot să nu fie aplicate, realitatea socială să ia un alt curs. Din ce provine oare desuetudinea atîtora din legile votate de Parlamente ? Tocmai din cauza insuficienței concepției raționaliste, care își închipuie că din simplă inspirație a rațiunii și prin virtutea magică a sentințelor ei, realitatea poate fi îndreptată. Eroare profundă, pe care noi, care avem o mai [1] bună disciplină psihologică, o putem recunoaște și denunța. Acest lucru l-a văzut foarte bine Titu Maiorescu.

Din înseși excesele raționalismului și din relevarea neajunsurilor legate de el își capătă o legitimare concepția pe care a reprezentat-o generația junimistă. Odată cu perimarea concepției raționaliste a culturii, concepția ei istorică a început să se împlînte tot mai adînc, să cîștige tot mai mult teren în cultura noastră. Este drept să spunem că acela care a lucrat mai întîi la promovarea punctului de vedere istoric în cultura noastră a fost Kogălniceanu, care în vremea studiilor sale în Germania stătuse sub influența istorismului. Kogălniceanu, după cum știți, a fost la Berlin elev al lui Savigny, șeful școlii istorice în jurisprudență. Maiorescu, la rîndul lui, aducea o contribuție însemnată concepției istorice a culturii, cu toate că în propria sa formație intraseră ca elemente hotărîtoare mai mulți factori împrumutați evoluționismului englez și metafizicii germane. Acela

[1] În textul de bază : mare (n. ed.).

însă care s-a cufundat adînc în izvorul de inspirație al istorismului german și acela care s-a alimentat bogat din tezaurul de tradiții istorice al poporului nostru, pentru a extrage de aici substanța unor adevăruri esențiale, a fost Eminescu.

Iată cum și în ritmul culturii noastre s-au succedat concepțiile cele mai reprezentative despre idealul cultural. Ne găsim acum însă într-un moment în care intrăm într-o nouă fază, și dacă nu mă înșel chiar în faza activismului cultural. Astăzi nu mai credem cu naivitate în puterea magică a legilor și nu ne mai mulțumim să contemplăm tradițiile istorice. Astăzi trebuie să ne organizăm. Temperamentul care trebuie încurajat este temperamentul productiv. Creatorul este omul de care cultura românească are mai multă nevoie, și lucrul a fost resimțit și exprimat de mai multe personalități, în mai multe feluri. Considerați tendința răspîndită astăzi în întreaga țară de a crea organisme noi, care să se conducă de rezultatele științei și să intervină activ în rosturile noastre publice, pentru a le transforma. Totul ne spune că vrem să ne desăvîrșim. Această desăvîrșire noi știm însă că n-o putem obține prin decretele magice ale rațiunii care descoperă adevărul, convinsă că, formulîndu-l, el se realizează. Noi trebuie, luînd contact cu marile probleme care ne privesc de aproape, să devenim oameni de inițiativă și să intervenim activ. Ce ne va conduce, ce trebuie să ne conducă în efortul acesta ? Mai întîi credința în știință, în puterea și eficacitatea rațiunii omenești. Apoi iubirea de oameni și patriotismul, hotărîrea de a veni în ajutorul semenilor cu care sîntem întruniți pe același pămînt, cu care împărțim moștenirea aceluiași trecut și aspirațiile către același viitor și, în sfîrșit, mișcați de iubirea ordinii și armoniei estetice, hotărîrea de a da civilizației noastre caracterul unei opere de artă.

1944

TEZELE UNEI FILOZOFII A OPEREI

1. PUNCT DE PLECARE

Necontenit drumurile cugetării mele s-au oprit în fața ideii de operă. În *Estetica* (1934—1936) mi-am propus să studiez frumosul artistic, acela realizat de operele artei. În *Introducere în teoria valorilor* (1942) am distins între valori și bunurile care le întrupează și dintre care unele sînt date, iar altele produse, acestea din urmă fiind opere ale tehnicii, ale științei sau ale artei. Am preconizat în *Filozofia culturii* (1944) o concepție activistă a culturii, adică lucrarea de transformare a naturii în sensul aspirațiilor omului, prin operele lui. Socotesc deci că întreaga mea contribuție cere să se completeze printr-o teorie generală a operei, în cadrul căreia să pot înscrie o nouă filozofie a operei de artă, obiectul principal al cercetării mele.

Scrierea de față își propune deci : 1) să descrie opera în afară de relațiile ei de spațiu și timp, adică să construiască fenomenologia ei, 2) să urmărească felul în care opera se constituie în spațiu, adică să înfățișeze principalele categorii ale formei, în special ale formei artistice, 3) să stabilească conexiunile operei în spațiul social, adică legăturile ei cu celelalte opere produse de om și acțiunea lor asupra fiecărui individ, 4) să prezinte destinul operei în timp, modul în care se afirmă, trăiește, moare, uneori reînvie, neîncetatele oscilații ale vitalității ei.

N-aș da măsura întregului meu îndemn, dacă aș înfățișa lucrarea de față numai ca pe produsul necesar al cercetării mele de pînă acum. Desigur, omul care a trecut de miezul vieții lui și a împlinit o parte din sarcina ce i-a fost hărăzită privește în urmă și caută firele prin care se leagă felu-

ritele lui lucrări, stabileşte între acestea punctele de intersecţie şi de convergenţă, concepe rodul întregii lui osteneli ca pe o singură *operă*. El se poate întreba atunci care este esenţa operei, în ce relaţie stă ea cu activitatea naturii şi cu celelalte tipuri ale muncii omeneşti, ce principii ale formei au călăuzit-o, ce însemnătate poate avea ea în viaţa oamenilor şi ce soartă îi este rezervată ?

Dar în timp ce încearcă să obţină această lumină asupra operei sale şi să se întărească prin conştiinţa de a fi construit, a suit în jurul său delirul distrugerii şi priveşte urmele rănilor lui încă nevindecate. Împotriva demenţei, care ar mai putea încerca să înmulţească ruinele în jurul său, omul de azi înţelege că principala lui misiune este să construiască opere, să refacă şi să îmbogăţească civilizaţia lui. Filozofia practică, prin meditaţiile ei asupra esenţei, formei, conexiunilor sociale şi a vieţii operei, se leagă astfel cu preocuparea cea mai vie a omului de astăzi.

2. MUNCA ŞI OPERA

Prima lumină pe care o putem obţine asupra esenţei operei o dobîndim actualizînd reprezentările implicate de cuvîntul care o denumeşte, mai cu seamă dacă alăturăm acest cuvînt de termeni apropiaţi şi pe care vorbirea curentă îi asociază adeseori. Desigur, opera este produsul muncii, un rezultat al ei. Nu orice muncă produce însă opere. Există munci improductive, activităţi care se desfăşoară în van : opera nu le încunună. Dar chiar muncile productive, ca, de pildă, acele cu un rol pozitiv în economia unei societăţi, nu se concretizează pînă la urmă într-o operă. Munca unui salahor, a unui muncitor care controlează şi face să funcţioneze o maşină, nu produce o operă. Opera este produsul singurelor munci capabile să sfîrşească într-un rezultat concret şi relativ durabil. Vorbim apoi de munca organismului, dar nu de opera lui. Inima munceşte din greu în timpul ascensiunilor laborioase. Vorbim apoi, printr-o metaforă abia simţită, şi de munca unei maşini. Dacă vorbim de munca organismului şi de aceea a maşinilor, dar nu de opera lor, îm-

prejurarea provine nu numai din lipsa rezultatului concret şi durabil, dar şi din aceea a finalităţii sau a agentului moral sau a valorii. Nu asociem cu munca unei maşini sau a unui organ ideea unei cauze finale, adică a reprezentării unui scop care ar călăuzi-o în timpul efortului său. Fiziologii vorbesc de mecanismul inimii ; ipoteza finalistă le este inutilă pentru a explica modul în care muşchiul cardiac absoarbe şi respinge lichidul sanguin. Desigur, activitatea inimii face parte din unitatea funcţională a unui agent fizic şi maşina nu lucrează decît supravegheată de un lucrător. Agentul fizic nu este însă şi unul moral şi lucrătorul, cu însuşirile lui de atenţie, conştiinciozitate şi abilitate, rămîne exterior muncii însăşi a maşinii. Cînd vorbim de munca maşinii, iar nu de aceea a lucrătorului care o conduce, nu ne reprezentăm în ea o prezenţă umană, calitatea morală a unei persoane. Deşi din maşină pot ieşi obiecte concrete, durabile şi valoroase, lipsa calităţii ei de persoană, de agent moral, ne împiedică a vorbi despre operele ei. Tot astfel, cu toate că şi organismul, prin produsele lui, poate produce unele obiecte concrete şi de o oarecare durabilitate, lipsa de valoare a acestora ne opreşte a vorbi despre opera lui. Lipsa unuia singur din atributele amintite, produs concret şi durabil, finalist, al unui agent moral, posedînd o valoare, retrage rezultatului unei munci calitatea unei opere. Opera întruneşte însă toate aceste atribute. Prelungind aceste prime indicaţii, furnizate de analiza vorbirii, putem obţine o definiţie a operei.

3. MUNCA SAU OPERA NATURII ?

Cît de indispensabilă este gruparea tuturor atributelor semnalate mai sus, pentru a distinge între simpla muncă şi aceea care se încunună printr-o operă, ne dăm seama atunci cînd ne oprim în faţa activităţilor naturii. Un naturalist, căruia îi este suficientă ipoteza materialistă şi mecanicistă, va vorbi cel mult de munca naturii. Un filozof spiritualist sau un panteist vor vorbi despre opera ei. Cine admiră opera naturii, cu prilejul înfloririlor ei periodice sau a spe-

țelor vegetale și animale care s-au diferențiat treptat și stăpînesc azi pămîntul, sau cu ocazia proceselor geologice care au conformat peisajul planetei noastre, gînditorii și poeții care își mărturisesc entuziasmul lor cu privire la miracolul armoniei în organizarea materiei vii și chiar la frumusețea aspectelor luate de materia moartă, introduc neapărat, în chipul lor de a considera natura, ideea finalității, a calității morale a agentului creator și a valorii produsului lor. Divinitatea exterioară creației sau spiritul infuz în întreaga natură lucrează călăuzit de un scop, după un plan, prin spontaneitate morală și obținînd valori, pentru toți filozofii spiritualiști, teiști sau panteiști. Ipoteza spiritualistă și religioasă este totdeauna prezentă în vorbirea acelora care ne invită să admirăm operele naturii. Respingerea acestei ipoteze nu ne mai dă dreptul să vorbim decît despre munca ei.

4. DEFINIȚIA OPEREI

Opera, orice operă, este deci produsul finalist și înzestrat cu o valoare al unui agent moral, de obicei al unui om, considerat în calitatea morală a ființei lui. Produsul pe care îl numim operă are o realitate concretă și relativ durabilă. Realitatea lui se afirmă atunci cînd se desparte de creatorul care l-a produs. Relațiile operei cu creatorul său sînt însă mai complexe, după cum vom vedea din desfășurarea acestei analize. Deocamdată ne este suficient să observăm că nu există operă decît acolo unde produsul s-a izolat de creatorul lui și de procesele active care i-au premers. Cîtă vreme artistul visează sau lucrează și atîta timp cît savantul experimentează, își verifică rezultatele, le completează sau le amendează, opera nu există încă. Opera apare numai atunci cînd creatorul simte că lucrarea lui a atins un termen dincolo de care este inutil să mai continue și atunci cînd, în spațiul lumii, opera ocupă o poziție opusă creatorului său, creatorul privind din punctul său către punctul operei și luînd cunoștință de ea ca de un lucru deosebit de sine.

Pentru a atinge acest rezultat, creatorul şi-a propus un scop şi a lucrat după un plan. Există, desigur, în cristalizarea treptată a unei opere şi efecte neprevăzute de creator, independente de scopul propus şi de planul după care lucrează. Există în cursul realizării unei opere şi substituţii de scopuri, creatorul orientîndu-se la început după un scop şi hotărîndu-se apoi să adopte un altul. Nu există însă opere produse în întregime de întîmplare. Efectele neprevăzute au trebuit să fie selectate, introduse într-o structură finalistă, recunoscute adică drept utile şi adaptate scopului urmărit. Iar acest scop, oricîte alte scopuri anterioare ar fi înlocuit şi oricît de tîrziu ar fi început să orienteze lucrarea către rezultatul ei definitiv, a trebuit să se precizeze pentru ca opera să apară.

Produsul finalist, care este opera, creatorul îl obţine conformînd un material. Materialul nu trebuie să fie neapărat materie: materialul nu este totdeauna material. Un savant, un filozof, un moralist conformează un material spiritual, un material de concepte, de judecăţi, de raţionamente. Lucrarea de notaţie a rezultatelor sale poate fi o operaţie secundară şi neesenţială. Auguste Comte, meditîndu-şi lucrările pînă în ultimele lor amănunte, aşa cum ne asigură biografii lui, putea să-şi considere opera împlinită încă din faza ei pur mentală, înainte de transcrierea ei grafică. De asemeni, un inginer poate să-şi privească opera încheiată îndată ce încredinţează proiectul său constructorilor tehnici, care urmează s-o realizeze materialmente. S-ar putea spune că în cazul inginerilor, opera trece prin două faze ale materializării, opera este însă gata odată cu cea dintîi dintre ele, adică cu proiecţia în plan a viitoarei lucrări spaţiale. Evident, împrejurarea se schimbă pentru alţi creatori de opere. Pentru unii din aceştia realizarea materială a concepţiei lor poate să modifice concepţia însăşi. Pictorii şi sculptorii, dar şi unii meşteşugari, fac adeseori această experienţă. Materia nu este pentru ei un vehicul indiferent al concepţiei, ci un factor cu rol pozitiv şi creator în desăvîrşirea operei. Sculptorul care, modelînd lucrarea sa în pămînt, o vede tăiată în piatră sau turnată în bronz, ştie că felul materiei pe care o va

întrebuința este un factor constitutiv al operei sale. Opera este pentru el esențialmente materială.

Manevrînd un material, creatorul îi dă o formă. Rămîne o problemă, pe care urmează încă s-o discutăm, dacă analiza filozofică poate menține deosebirea curentă dintre materialul și forma operei. Este mai probabil că nu există material absolut amorf și că în cel mai brut dintre ele a lucrat un principiu formal. Forma însăși este unitatea unei multiplicități, o *unitas multiplex*. A conforma înseamnă a unifica, a integra o multiplicitate. Cum nu există însă decît materiale formate, fie numai chiar prin lucrarea pregătitoare a naturii, a conforma înseamnă a integra o multiplicitate de unități multiple. Orice operă este un întreg multiplu. Din acest punct de vedere, a crea o operă înseamnă a duce mai departe lucrarea de organizare formală a naturii.

Operele omenești se înlănțuiesc astfel cu procesele naturii, dar, în același timp, i se opun acesteia. Căci orice operă este un obiect nou în natură, pe care natura nu l-a putut singură produce. Forțele naturii pot dezorganiza opera umană, dar n-o pot înlocui. Există o adversitate continuă între natură și operele omului, deși acestea nu se pot produce decît conformînd materialele puse la îndemînă de natură și folosind mijloacele date împreună cu legile ei. Solidaritatea operei cu natura nu exclude însă antagonismul lor. Orice operă este apoi supraadăugată naturii. Suma tuturor operelor alcătuiește, pe planeta noastră, o regiune nouă, o sferă de proveniență pur umană, *tehnosfera*. Un organism animal sau o plantă, în momentul apariției lor, sînt și ele obiecte noi, în sensul că lipseau pînă atunci din natură ; ele posedă, cu alte cuvinte, o noutate cantitativă, dar nu și una calitativă. Opera are însă totdeauna o noutate calitativă. A zecea mie sau a suta mie de perechi de ghete ieșită dintr-o fabrică au o valoare deosebită, o altă calitate economică, tocmai pentru că sînt a mia sau a suta mie pereche de ghete. Plantele și animalele nu-și schimbă calitatea odată cu multiplicarea lor, decît atunci cînd sînt cultivate de om pentru a satisface unele din nevoile lui ; plantele de pe terenurile de cultură și

animalele din crescătorii se înscriu însă printre operele omului ; ele fac parte din tehnosferă.

Printre opere sînt unele care sînt nu numai noi, dar şi unice. Calitatea lor deosebită nu provine din punctul pe care îl ocupă într-o serie omogenă, ci tocmai din faptul că nu aparţin unei serii, nu s-au repetat şi nu sînt repetabile. Acestea sînt operele ştiinţei, ale filozofiei, ale artei. Noutatea lor este originalitate. Există deci o noutate cantitativă, una calitativă şi una calitativ-originală. Acest din urmă atribut îl recunoaştem numai operelor savanţilor, filozofilor şi artiştilor.

O nouă deosebire ne apare în punctul acesta. Deşi originale, operele ştiinţei şi ale filozofiei nu sînt ataşate de materialul în care se manifestă decît prin legături disolubile. Aceeaşi teorie ştiinţifică sau filozofică, aceeaşi prezentare de fapte sau aceeaşi argumentare se poate face cu alte cuvinte, într-o altă ordine sau cu alte metode ale expunerii. Numai operele artei sînt atît de indisolubil legate de forma înfăţişării lor materiale, încît orice schimbare a acesteia le modifică sensul şi valoarea. Originalitatea operei de artă exprimă deci un raport special între concepţia artistului şi forma materială care o manifestă. Precizăm natura acestui raport atunci cînd spunem că originalitatea operei de artă este imutabilă.

Distingînd între forma manifestării lor materiale şi sensul lor, putem spune că operele ştiinţei, ale filozofiei şi ale artei sînt simbolice. Ele au acest caracter ca orice fapt de limbă. Cuvîntul sonor sau scris şi legătura dintre cuvinte semnifică o realitate deosebită de ele însele, şi anume un concept sau o legătură de concepte. Cele dintîi sînt, aşadar, *ceva* pus în locul *altcuiva,* substitute sau simboluri. Realitatea substituită prin cuvinte şi prin conexiunile lor, adică formaţiunile intelectuale pe care le numim concepte, judecăţi sau raţionamente, au în operele filozofiei şi ale ştiinţei un înţeles precis. Cînd regăseşte acest înţeles, adică atunci cînd în locul substitutului a aflat substituitul, spiritul îşi întrerupe cercetarea. Spunem, din această pricină, că înţelesul unei opere ştiinţifice sau filozofice ocupă adîncimea unei perspective limitate. În

operele artei însă, dincolo de substitutul format de cuvinte, sunete, mișcări, linii, forme, volume, culori etc., regăsim un înțeles pe care nu-l putem subordona unui concept sau unei legături de concepte precise, un înțeles mai bogat și care, debordînd necontenit conceptul, provoacă lucrarea niciodată limitată a restabilirii înțelesului. Simbolul artistic este deci ilimitat.[1] Originalitatea artistică este nu numai imutabilă dar și ilimitat-simbolică.

Însumînd rezultatele analizei de mai sus și înainte de a le valorifica în atîtea probleme ale fenomenologiei generale a operei și ale aceleia speciale a operei de artă, putem spune că opera este *produsul finalist și înzestrat cu valoare al unui creator moral, care, întrebuințînd un material și integrînd o multiplicitate, a introdus în realitate un obiect calitativ nou.* Acest obiect calitativ nou este original și simbolic în cazul operelor filozofiei și ale științei. El este imutabil original și ilimitat simbolic în cazul operelor artei.

5. NATURĂ, TEHNICĂ, ARTĂ

Controverse de frontieră

Definirea operei și, în cele din urmă, a operei de artă, s-a făcut printr-o serie de atribute, a căror însumare continuă marchează trecerea de la natură la tehnică și la artă. Există însă și unele controverse cu privire la delimitarea acestor domenii. În șirul operelor, arta este cea mai determinată, aceea care întrunește numărul cel mai mare de atribute. Retrăgînd unul sau altul din aceste atribute, parcurgem drumul invers : de la artă, la tehnică și la natură. Există deci posibilitatea ca, din unghiul artei, să precizăm granițele domeniilor conexe și să limpezim unele din controversele care pot apărea cu această ocazie. Opera de artă ne-a apărut deci ca :

[1] Asupra „simbolului limitat" și „ilimitat", vd. scrierea mea *Simbolul artistic*, 1947, și analizele de mai jos.

1. Produsul
2. unitar şi multiplu,
3. înzestrat cu valoare,
4. obţinut prin cauzalitate finală,
5. al unui creator moral,
6. dintr-un material,
7. constituind un obiect calitativ nou,
8. original imutabil — şi
9. ilimitat simbolic.

Prin singurele prime două atribute nu ne găsim încă în domeniul operelor. Natura cunoaşte şi ea produse de integrare, unitare şi multiple. Evident, aceste produse posedă adeseori o valoare, totuşi aceasta nu apare decît prin munca omului care trebuie să opereze cel puţin pentru a le extrage şi a le transporta, dacă nu pentru a le da un început de transformare. Arborele din pădure nu devine o valoare decît abătut şi transportat, dacă nu şi transformat în material de construcţie. Intervenţia muncii unui om, adică a unui agent moral, valorifică produsele naturii şi le dă caracterul unor opere. Am văzut însă (§ 3) că în ipoteza unei metafizici spiritualiste, teiste sau panteiste, produsele naturii pot fi considerate şi ele ca opere, valoarea provenindu-le atunci din alt izvor decît din acel al muncii omeneşti, dar tot din activitatea unui agent moral.

Cu al treilea atribut, din şirul celor notate mai sus, intrăm deci în domeniul operelor, dar deocamdată în acel al operelor tehnice. Orice operă tehnică este un produs material de integrare, valoros, finalist, datorit unui creator, înscriind în realitate un obiect nou. Noutatea operei tehnice este oare cantitativă sau calitativă ? Putem oare recunoaşte operelor tehnice noutate originală ? Desigur, prima operă tehnică dintr-o serie omogenă, primul telefon, primul avion, primul post de radio-emisiune şi radio-recepţie au fost opere originale. Toate celelalte opere tehnice de acelaşi fel, repetînd modelul iniţial, n-au mai avut decît o noutate cantitativă, deopotrivă cu a tuturor operelor pe care le numim bunuri economice sau mărfuri. Între primul şi al miilea aparat de radio există deosebirea dintre calitate şi

cantitate. Prin calitatea originalității lor, primele opere tehnice dintr-o serie, așa-zisele invenții, se înrudesc cu operele științei. Inventatorul nu este numai un tehnician, dar și un om de știință, un savant cunoscînd principiile și legile. Ceilalți făuritori de opere, care repetă invenția primitivă, sînt numai tehnicieni. Prin atributul originalității, intrăm deci în domeniul științei, ca și al filozofiei. Am văzut, în fine, că abia prin originalitatea imutabilă și prin simbolismul ilimitat pătrundem în regiunea artei. Analizele ulterioare ne vor arăta că multe din operele care aspiră la condiția artei, dar cărora le lipsesc calitățile ei [1] esențiale, reurcă, de fapt, în domeniul teoretic sau în cel tehnic.

6. REALISMUL ȘI IDEALISMUL OPEREI

Fiind un produs, opera este exterioară producătorului. Ideea de produs nu presupune însă neapărat exterioritatea spațială. Un gînditor care își meditează lucrarea sa pînă în ultimele amănunte, înainte de a o încredința hîrtiei și tiparului, poate spune că opera sa a fost gata încă din faza ei pur mentală. În ce sens opera acestuia îi este însă exterioară ? Mai întîi în sensul că opera este exterioară proceselor care au premers-o, că este termenul final și încununarea acestora. Împrejurarea aceasta este însă un caz limită și oarecum conjectural. În marea majoritate a cazurilor, exterioritatea este și spațială. Dar, după cum în soluție ideală, exterioritatea nu trebuie să fie neapărat spațială, nici simpla desprindere spațială nu este suficientă pentru a se obține caracterul exteriorității față de producător, în sensul care este caracteristic operei. Opera este exterioară creatorului în înțelesul mai precis că s-a dezvoltat și există după propriile ei legi.

În această din urmă direcție se poate vorbi nu numai despre exterioritatea operei, dar și despre autonomia sau despre realismul ei. Unii cugetători au mers pînă acolo încît au susținut că orice invenție este, de fapt, o descoperire,

[1] În manuscris : lor (n. ed.).

că orice operă este oglindirea unui model inalterabil, că „prima apercepţie imaginativă a operei viitoare apare inventatorului nu ca o construcţie, ci ca o percepţie" (Et. Souriau, *L'Avenir de l'esthétique*, 1929, p. 112). După mai multe încercări fără consecinţe, nu dobîndeşte adeseori pictorul impresia că „îşi deţine", în fine, tabloul ? Un artist care urmăreşte o temă şi caută s-o dezvolte într-o operă face adeseori experienţa consistînd în modificarea temei în favoarea operei. Referindu-se la astfel de experienţe, psihologul Fr. Paulhan, clasificînd tipurile invenţiei, a trebuit să distingă pe acela care constă în deviaţia concepţiei primitive prin împrejurările realizării *(déviation par réalisation)*. Este ca şi cum opera s-ar dezvolta după propria ei legalitate, nu numai independentă, dar, uneori, antagonistă faţă de tendinţele creatorului ei, de unde sentimentul de conflict şi luptă pe care acesta îl resimte în timpul realizării operei. Astfel de constatări au îndreptăţit pe unii cugetători să vorbească despre un realism, în sens platonic, al operei sau, întrebuinţînd o expresie figurată, aşa cum face Et. Souriau, de un *pygmalionism* la ei, cu referire la mitul antic al sculptorului Pygmalion, care, îndrăgostindu-se de statuia creată de el, a cedat sentimentului oricărui creator că opera este ceva deosebit de sine însuşi, o fiinţă cu care se pot stabili relaţiile prin care oricine din noi se leagă cu fiinţele dinafară de noi înşine.

Toate aceste fapte sînt incontestabile. Sînt însă ele suficiente pentru a afirma realismul platonic al operei ? Pentru cine nu se decide uşor a adopta ipoteza metafizică, atîta timp cît n-a istovit explicaţiile fenomenale, nu este oare mai just a spune că aşa-zisa legalitate autonomă a operei nu este decît efectul care rezultă, pentru conştiinţa creatorului, atunci cînd el s-a angajat în realizarea unui scop, cînd s-a încatenat într-o finalitate pe care, deşi el însuşi a ales-o, trebuie să continue a şi-o lumina şi trebuie s-o apere împotriva sugestiilor lăturalnice ? Opera are o viaţă a ei, o legalitate autonomă şi imanentă, nu pentru că reproduce un model superior şi etern, dar pentru că se dirijează după un scop ales de creator, care îi prescrie apoi drumul realizării.

Sentimentul luptei cu opera nu provine, pentru creator, din caracterul constrîngător al modelului pe care opera ar năzui să-l reproducă, ci din faptul că lucrarea finalistă a realizării poate să fie uneori ezitantă, poate să nu se lumineze prin aceeași limpede conștiință în toate etapele ei. Orice operă este, fără îndoială, produsul unei invenții, deși nu al uneia arbitrare. Materialul și mijloacele de care creatorul dispune, legile naturale de care trebuie să țină seama, limitează invenția, îi dau un anumit curs. Dar material, mijloace tehnice, legi naturale sînt adaptate scopului postulat de inventator, sînt introduse în structura finalistă a operei viitoare. Oricare ar fi limitele de care creatorul trebuie să asculte, la originea operei stă postularea idealistă a scopului urmărit. A inventa înseamnă a face natura să se supună unei cauze finale, afirmată și dorită de inventator. Opera consecutivă actului de invenție este un produs ideo-realist.

7. CUNOAȘTERE ȘI CREAȚIE

Dacă orice act de invenție constă din subordonarea naturii unei cauze finale postulată de inventator, atunci înaintea invenției trebuie să stea cunoașterea naturii, știința trebuie să preceadă creația, teoria anticipează practica. Împrejurarea pare cu atît mai adevărată cu cît realizarea unui scop prin cunoașterea naturii se face prin intermediul cunoașterii altor legi și proprietăți ale naturii. Montarea celui mai simplu aparat presupune cunoștința mai multor fapte și raporturi naturale de fapte, pe care inventatorul trebuie să le facă a funcționa împreună, într-o structură finalistă ierarhică. Inventatorul telefonului a postulat scopul transmiterii vocii la distanță și a folosit, pentru realizarea acestui scop, proprietatea scînteii electrice de a se propaga de-a lungul unui fir metalic, apoi proprietatea membranelor vibrante, apoi pe acele ale camerelor de rezonanță, apoi pe acele ale materialelor rău conducătoare de electricitate etc. Numai prin punerea de acord a tuturor cunoștințelor relative la aceste proprietăți naturale, încatenate într-o structură pe care o numim ierarhică, deoarece fiecare din ele slu-

jeşte scopului principal în grade felurite de însemnătate, a putut inventatorul telefonului să obţină un aparat prin care vocea să fie transmisă şi receptată cu suficientă claritate. Cunoaşterea este deci coextensivă cu întregul act de invenţie şi îl sprijină în fiecare din punctele sale ; ea singură îl face posibil şi eficient. Dacă totuşi se cuvine a deosebi între cunoaştere şi creaţie, împrejurarea ar fi legitimată numai de faptul că una ar fi anterioară celeilalte, că simplele cunoaşteri ar anticipa înşiruirea lor finalistă, că, de pildă, înaintea tehnicii inginereşti ar sta mecanica raţională şi fizica sau că înaintea medicinei şi-ar spune cuvîntul fiziologia. Deosebirea dintre cunoaştere şi creaţie s-ar mai justifica prin aceea că cea dintîi ar fi contemplaţie dezinteresată, pe cînd cea de-a doua, activitate practică. Dacă cunoaşterea susţine creaţia în toată întinderea ei, nu este mai puţin adevărat că în trecerea de la una la alta s-ar fi introdus un factor nou : gestul care forţează întîlnirea mai multor proprietăţi naturale. Acest gest s-ar produce numai după ce contemplaţia adevărului s-ar fi terminat ; numai după ce contemplaţia adevărului ar ajunge la ţintele ei, ar intra în rolul lor fantezia practică şi gestul făptuitor.

Acest mod de a-şi reprezenta relaţia dintre cunoaştere şi creaţie, comun atîtora, are nevoie de mai multe modificări. Mai întîi, nu pare deloc adevărat că cunoaşterea ar fi contemplaţie şi că actul creaţiei ar apărea numai după ce cunoaşterea contemplativă ar înceta. Cunoaşterea înţeleasă ca stare de contemplaţie este, în mentalitatea curentă, o veche rămăşiţă platonică. Pentru conştiinţa modernă, cunoaşterea este deopotrivă activitate, căci nu cunoaştem decît lucrînd pentru a pune de acord ideile şi experienţele noastre, eliminînd contradicţiile dintre ele, corectînd erorile. Caracterele oricărei opere sînt şi acele ale operei intelectuale a cunoaşterii. Lucrarea unui savant este şi ea un produs exterior şi autonom, obţinut adeseori prin lupta creatorului cu sine însuşi. Imperativul obiectivităţii, căruia savantul trebuie să i se supună, provoacă adeseori în conştiinţa lui sentimentul unui conflict, cu prejudecăţile, cu tendinţele lui afective. Lucrarea intelectuală se dezvoltă astfel după propria ei lege, uneori în antagonism cu înclinaţiile creatorului. Ceea

ce rezultă apoi din cercetarea savantului este tot un produs de unificare, întocmai ca orice operă. Nu este, în fine, deloc adevărat că lucrarea de creaţie n-ar fi decît aplicarea rezultatelor cunoaşterii, despărţită de acestea prin gestul făptuitor. Cine gîndeşte astfel perpetuează reprezentarea pozitivistă, potrivit căreia ştiinţa în serviciul tehnicii n-ar fi apărut decît după ce s-a epuizat sarcina cunoaşterii pure, filozofice. În cunoscuta sa „lege a celor trei stadii", Auguste Comte a dat o întinsă aplicaţie acestei idei, moştenită de el însuşi de la gînditorii veacului al XVIII-lea. Ideea nu pare însă adevărată nici dacă o privim în perspectivă istorică, nici dacă încercăm s-o controlăm în împrejurări mai apropiate de noi. Filozofia grecească, citată de obicei ca o fază a cunoaşterii pure, a fost anticipată de civilizaţiile tehnice ale Orientului. Marilor sisteme filozofice ale veacului al XVII-lea le-au premers lucrările fizicienilor şi tehnicienilor Renaşterii. Sînt oare independente atîtea din descoperirile fiziologiei mai noi de observaţiile clinicii medicale? Este absolut sigur că fizica modernă nu şi-a putut întinde domeniul ei decît prin lucrările practice ale inventatorilor ultimului secol. Îndrumată mai totdeauna, la început, de observaţiile culese în realizarea unei opere practice, ştiinţa a putut să se orienteze un timp după finalităţi aşa-zicînd pur teoretice, dar necontenit, în dezvoltarea ei mai veche sau mai nouă, ea a fost interceptată şi a primit un nou impuls de vitalitate din interesele şi atitudinile omului practic. Legea celor trei stadii, care postulează prioritatea în timp a ştiinţei teoretice, are deci nevoie de o serioasă revizuire. Ştiinţa şi aplicaţiile ei şi, în mod mai general, cunoaşterea şi creaţia par a sta mai degrabă într-un raport de intimă şi continuă întrepătrundere.

8. JOC, EXPRESIE ŞI ARTĂ

Vechea estetică, din lungul răstimp al antichităţii, Renaşterii şi clasicismului, era o disciplină descriptivă şi normativă. Ea descria tipurile de opere, diferenţiate după ma-

terialul şi genul lor. Această descriere lua forma unei normalizări. Stabilind cum procedează feluritele arte, arhitectura, pictura, muzica, poezia etc. şi aşa-zisele genuri (elegia, idila, satira, comedia, tragedia), se proceda la prescrierea regulilor care urmează a fi respectate în realizarea acestora. Tratatele unui Aristotel, Cicero, Quintilian, Vitruviu, acele ale unui Leonardo, Alberti, Dürer, Scaliger, Vida, Boileau, Vossius etc. posedă îndoitul caracter semnalat. În toate, deopotrivă, cunoaşterea structurilor de opere include şi pe aceea a regulilor ce le domină. Mai tîrziu, interesul s-a deplasat de la acest punct către cunoaşterea proceselor care compun activitatea creatoare. A fost un moment crucial în dezvoltarea esteticii moderne, acela în care artiştii încep să se observe şi să noteze felul în care se desfăşoară, pentru ei, procesul creaţiei. Corespondenţa lui Goethe cu Schiller, scrisorile lui Mozart, carnetele lui Beethoven, jurnalele intime ale unui Delacroix sau Hebbel etc. reprezintă unele din documentele cele mai interesante ale acestei noi orientări. Interesul pentru structurile normative devenea mai slab şi din pricina ruinării vechilor genuri, mai cu seamă a genurilor literare, odată cu amestecul lor, preconizat de romantism. În fine, întreaga dezvoltare a ştiinţelor moderne mută centrul cercetării de la descriere la explicaţie. Cine compară scrierile naturalistice ale unui Buffon cu acele mai noi ale unui Geoffroy de Saint-Hilaire, Lamarck şi Cuvier, dobîndeşte măsura schimbării de metodă şi preocupare introdusă în intervalul care îi separă. Transformarea poate fi semnalată nu numai în ştiinţele naturii, dar şi în acele ale omului, de pildă în estetică. Astfel, de unde în lungul trecut al vechii estetici, artistul, ca fiinţă activă şi ca factor explicativ al operei, nu juca nici un rol, fiinţa lui se situează acum, tocmai cu acest rol, în centrul de perspectivă al esteticii mai noi. Două teorii au polarizat vederile noilor cercetări asupra cauzalităţii artistice : teoria artei ca joc şi a artei ca expresie. Dacă există opere de artă, susţine cea dintîi, lucrul s-ar explica prin aceea că există indivizi care, dispunînd de un surplus de energie, îl cheltuiesc în executarea acelor lucrări dezinteresate, lipsite de finalitate practică, pe care le numim opere de artă. Pentru alţi teoreticieni, arta este produsul nevoii artistului de a exprima tendinţele lui

profunde, pe acele pe care le împarte cu grupul lui național sau social sau pe acele pe care, pentru un motiv anumit, societatea sau propria conștiință morală le împiedică de a se manifesta. Arta ca expresie și dependențele particulare ale acestei teorii, arta ca întregire sau ca eliberare, sînt al doilea produs al noii estetici cauzale.

Insuficiențele acestor teorii ne apar astăzi evidente. Mai întîi, noțiunea însăși a „dezinteresării" este una din cele mai contestabile. Căci ce poate să însemne afirmația că arta este produsul unei activități dezinteresate ? Un interes profund călăuzește creația operei, și anume, tocmai interesul de a crea. Vrea oare să spună teoria artei ca joc dezinteresat că interesul care o domină este de altă natură decît acel care îl mînă pe om în împrejurările practice ale vieții lui, de pildă în cele morale sau economice ? Dar din punctul de vedere psihologic nu există nici o deosebire esențială între interesul artistic și cel moral sau economic, nici în ce privește intensitatea lor posibilă, nici din acel al relației lor cu instinctele sau cu celelalte forme ale activității. Interesul artistic poate acapara pe un individ, poate prelungi instinctele lui sau se poate dezvolta într-o formă organizată de activitate, într-o profesiune, întocmai ca oricare alte interese ale sufletului. Am spune chiar că interesul artistic are o intensitate și o putere de a se dezvolta și organiza superioară altor interese. Căci sînt activități care se desfășoară după indicațiile sau după interdicțiile mediului, în timp ce activitatea artistică izbutește adeseori să depășească sau să sfărîme condițiile și limitele. A nesocoti caracterul profund, grav și uneori eroic al interesului artistic înseamnă a comite una din cele mai grave erori asupra psihologiei artistului. Nici ideea activității artistice ca cheltuire a unui surplus de forțe nu rezistă mai bine examenului critic, căci nu s-a făcut încă dovada caracterului excedentar al vitalității artistului. Ba chiar, considerînd cazul atîtor artiști suferinzi, tocmai cazul contrariu, acel al diminuării de energie vitală, pare mai adevărat. Dar admițînd chiar că artistul posedă un excedent de forțe, pe acel sustras activității biologice sau economice, nu se explică de ce îl întrebuințează el tocmai pen-

tru crearea operei. Activitatea artistică nu este o ejaculare amorfă, ci o lucrare structurată, călăuzită de un scop valorificat în toate amănuntele realizării. Artistul nu creează orice, ci tocmai opera lui. Teoria artei ca joc mi se pare, din toate aceste motive, una din cele mai puţin psihologice pe care le-a produs speculaţia mai nouă.

Insuficientă este şi teoria artei ca expresie, deşi ea conţine un sîmbure de adevăr. Arta este, în adevăr, expresia creatorului ei. Dar nu împarte oare arta acest caracter cu toate operele omului ? O masă încheiată din cîteva scînduri poate încă să ne vorbească despre abilitatea sau conştiinţa în lucru a dulgherului sau despre stîngăcia şi neglijenţa lui. Actul expresiv poate, dealtfel, nici să nu producă o operă. Un gest, o exclamaţie, un strigăt, produse fără durabilitate, fără autonomie, fără finalitate, sînt şi ele expresii, dar nu sînt opere. Expresia artistului este însă tocmai o expresie artistică, o operă de artă. A încerca să lămureşti geneza operei de artă prin nevoia expresiei înseamnă a o explica printr-un factor prea general, care nu dă în nici un chip seama nici de faptul că la capătul activităţii provocate de această nevoie se încheagă o operă şi nici de forma specifică a structurii acesteia.

9. CUNOAŞTERE ŞI CREAŢIE ARTISTICĂ

Dacă arta nu este simplul produs al nevoii de joc sau de expresie, dacă artistul se dirijează după un anumit scop, pe care urmează a-l realiza într-un anumit material şi folosind unele mijloace, ar trebui ca el să anticipeze prin cunoaşterea acestora realizarea pe care şi-o propune. Am văzut că multă vreme s-a crezut astfel. Vechile poetici şi numeroasele tratate de arhitectură, muzică şi pictură ale antichităţii şi Renaşterii aveau un caracter practic şi operativ. Ele încercau să doteze pe artist cu o seamă de cunoştinţe pe care, aplicîndu-le, artistul putea fi sigur că va crea opere. Părerea nu era primită numai ca o consecinţă a unui mod larg răspîndit de a gîndi relaţia dintre cunoaştere şi creaţie, discutată în teză generală

mai sus, dar ea a fost efectiv aplicată de-a lungul întregii tradiţii academiste, în domeniul tuturor artelor. Pictorii, poeţii şi arhitecţii academişti, adică toţi acei care s-au orientat după modelele trecutului, toţi acei care au menţinut preceptele păzite de prestigiul tradiţiilor şi recomandate de învăţămîntul Academiilor, au făcut totdeauna astfel încît lucrarea de realizare a operelor să fie precedată de cunoştinţa canoanelor, adică a regulilor, mijloacelor şi soluţiilor tipice şi probate. În nenumărate împrejurări, în urma unei mari reuşite artistice a proliferat academismul. Sonetiştii petrarchişti în Italia, autorii de tragedii care scriu, în secolul al XVIII-lea, în gustul lui Racine, pictorii clarobscurului după Caravaggio, sculptorii neoclasici în veacul al XIX-lea, un Canova sau un Thorwaldsen, pictorii germani instruiţi la Roma, un Cornelius, sînt toţi oameni savanţi, cunoscători de modele şi norme, pentru care lucrarea realizării artistice este efectiv anticipată de aceea a cunoaşterii. Nici unul dintre aceştia nu este însă un mare artist, tocmai pentru motivul că relaţia dintre cunoaştere şi creaţie este, pentru ei, alta decît aceea care se afirmă în cazul operelor valabile. În acestea din urmă, cunoaşterea artistică nu este niciodată anterioară creaţiei artistice. Tratatele practice de artă n-au produs niciodată un artist de seamă. Interesul lor provine numai din faptul de a fi generalizat pe baza creaţiei anterioare sau pe aceea a creaţiei personale a autorului. Nimeni nu citeşte astăzi pe Leonardo sau pe Boileau pentru a afla cum se pictează un portret sau cum se compune o tragedie, dar oricine poate studia *Tratatul despre pictură* sau *Arta poetică* pentru a cunoaşte idealul artistic al unei personalităţi şi al unei epoci. Activitatea constitutivă de opere nu este totuşi pur instinctivă, iraţională, lipsită de orice lumină a cunoaşterii. Ea se întovărăşeşte cu numeroase acte de cunoaştere, ca una care, urmărind un scop, trebuie să-i adapteze, în vederea realizării lui, temele, mijloacele şi materialele de care dispune. De ce fel de acte de cunoaştere este deci vorba în lucrarea de creaţie ?

A cunoaşte înseamnă, în mod general, a executa un act de punere în relaţie a unui subiect cu un predicat. Forma

oricărei cunoaşteri este judecata. Raţionamentele nu sînt decît mijloace care îndrumează către o judecată. Orice descoperire ştiinţifică este o judecată nouă, stabilirea unui nou raport între un subiect şi un predicat. A cunoaşte, în ordinea creaţiei, înseamnă a pune în relaţie un mijloc cu un scop. Un meşteşugar care, în timpul lucrului său, chibzuieşte cum să confecţioneze o haină sau o pompă hidraulică, folosind mijloacele de care dispune, execută numeroase acte de punere în relaţie a acestora cu scopul urmărit, numeroase judecăţi de adaptare. Aşa-zisele norme sau reguli tehnice sînt judecăţi de adaptare. Chiar regulile care călăuzesc raţionamentele ştiinţifice, regula reducerii la absurd, a analogiei, a excluderii terţului, a contradicţiei etc., preconizează punerea în relaţie a mijloacelor inteligenţei cu scopul aflării adevărului, sînt judecăţi de adaptare, norme tehnice. Anticii aveau deci dreptate să le studieze în „retoricile", lor, adică în tratate cu caracter practic, ca unele ce erau destinate pregătirii oratorice.

Judecăţile de adaptare pot să stabilească însă fie 1) o relaţie între anumite mijloace şi un scop general, capabil adică să se concretizeze în opere noi, dar nu originale, fie 2) o relaţie între anumite mijloace şi un scop — operă unică şi originală, fie 3) o relaţie între anumite mijloace şi un scop — operă unică şi original-imutabilă (cf. § 4). Cînd scopul este general, judecăţile de adaptare iau şi ele o formă generală. Regulile tehnice sînt absolut valabile în practica meşteşugarilor şi a industriei. Ele sînt relativ valabile în creaţia ştiinţifică : există o metodologie a ştiinţelor, reguli capabile a fi aplicate în lucrări de laborator, în cercetarea arhivelor şi în colaţionarea documentelor, reguli ale observaţiei şi ale experimentării, metode de aflare a cauzalităţii (ca acele stabilite de J. St. Mill), aşa-zisele legi ale silogismului etc. Nu există însă reguli valabile ale creaţiei artistice, deoarece, scopul acesteia fiind o operă unică şi original-imutabilă, nu se poate stabili, în relaţie cu el, nici o judecată de adaptare bună pentru a fi folosită de un alt creator în împrejurarea creării altei opere. Autorii de tratate practice de artă comit, deci, fie eroarea de a considera pe artist ca pe un om de ştiinţă, capabil să se orienteze după o metodologie, fie eroa-

rea mai adîncă de a-l considera ca pe un tehnician, drept autorul unei opere repetabile.

10. VALORI, BUNURI ŞI OPERE

Lucrarea finală, însoţită de numeroase acte de cunoştinţă, care sfîrşeşte într-o operă, creează o valoare. Valoarea este un alt atribut caracteristic al operei. Lipsită de valoare, o lucrare dirijată de un scop final nu constituie o operă. Un castel făcut din cărţi de joc nu ni se pare o operă, tocmai din pricina dificultăţii cu care ne-am putea hotărî să-i recunoaştem o valoare. Nu putem reveni aci asupra întregii teorii a valorilor. Am făcut-o, altă dată, în *Introducere în teoria valorilor*, 1942, şi în *Filozofia culturii*, 1944, faţă de care scrierea de faţă reprezintă o continuare şi o completare. Reluînd însă rezultatele principale ale lucrărilor mai vechi, vom spune că valoarea este obiectul unei dorinţe. Nu vreun lucru oarecare este o valoare, ci acea calitate a lui prin care lucrul poate să satisfacă o anumită dorinţă. Valoarea apare deci nu ca un lucru, ci ca o categorie prin subsumare la care lucrurile dobîndesc valoare şi devin bunuri. Cum nu există o singură speţă de valori, ci valori de speţe felurite (economice, politice, teoretice, estetice, morale, religioase), acelaşi lucru poate fi subsumat uneia sau alteia din aceste valori, pentru a primi caracterul unor bunuri deosebite. Un tablou de Luchian este un bun estetic pentru amatorul de artă, dar un bun economic, o marfă, pentru negustorul de tablouri. Posibilitatea subsumării aceluiaşi lucru în sfera cîte unei alte valori, pe care (în *Introducere în teoria valorilor)* am numit-o subalternarea actelor de valorificare, este o împrejurare pe care n-o poate legitima decît concepţia valorii ca ceva deosebit de lucrul însuşi, ca o categorie.

Lucrul, îndată ce este subordonat unei valori, devine un bun pentru acel ce execută actul subordonării. Bunurile sînt însă date sau produse. Pentru un drumeţ însetat, izvorul

natural pe care îl întîlnește în cale este un bun dat. Dacă același izvor a fost captat într-o fîntînă, ne găsim în fața unei opere. Opera este un bun produs. Din punctul de vedere al teoriei valorilor, o operă este deci rezultatul prelucrării unui material pentru a-l face să se întîlnească cu o dorință și pentru a o satisface. A doua deosebire dintre bunurile date și cele produse este că pe cînd cele dintîi pot sau nu să se întîlnească cu o dorință și s-o satisfacă, cele din urmă, adică operele, forțează această întîlnire și o satisfac ca rezultatul unei intenții deliberate. Evident, nu orice operă satisface orice dorință. Creatorul operei o conformează în vederea satisfacerii unei anumite dorințe. Există deci atîtea tipuri de opere cîte tipuri de dorințe. Există, neapărat, și cazul ca, prin subalternarea actelor de valorificare, o operă creată pentru o anumită dorință să poată satisface și o dorință deosebită : tabloul poate fi dorit pentru valoarea lui economică. Dar chiar în cazul subalternării actelor de valorificare, actul secundar și inadecvat de valorificare este condiționat de actul principal și adecvat, adică de acel determinat de caracterul propriu al operei. Dacă o pînză vopsită poate fi prețuită ca un bun economic, împrejurarea este determinată de faptul că această pînză vopsită este o operă de artă. Dacă i-ar lipsi acest din urmă caracter, ea n-ar putea cădea nici sub incidența dorinței economice și n-ar putea fi prețuită, uneori, ca o marfă.

Am spus că există atîtea tipuri de opere cîte tipuri de dorințe. Produsul prelucrării, corelaționat cu dorința economică, alcătuiește acel tip de opere pe care le numim mărfuri. Prelucrarea în vederea dorinței politice, adică a dorinței de organizare a conviețuirii sociale, produce instituțiile. Configurarea ideilor și experiențelor în vederea dorinței teoretice a inteligenței dă naștere operelor științifice. Prelucrarea pentru dorința estetică determină operele artei. Preceptele etice, formele morale ale conviețuirii, sînt opere morale. Dogmele, culturile, riturile, întregul conținut al religiilor pozitive, sînt opere religioase. Toate aceste opere la un loc alcătuiesc civilizația omenească, adică produsul întregii activități a omului în vederea satisfacerii dorințelor sale. Civilizația este suma operelor.

11. OPERELE ÎN TIMP

Bunurile produse, adică operele civilizaţiei, au o viaţă în timp şi în spaţiu. Desigur, fiind produsele adaptării unui material la o dorinţă, operele au o valoare eternă, ca unele care reprezintă o posibilitate permanentă de a satisface o anumită dorinţă. Dacă le privim în afară de viaţa lor în timp, adică în reducţie fenomenologică, operele sînt configuraţii în vederea unor dorinţe posibile. Pentru a le gîndi ca opere, spiritul trebuie să închipuie aceste dorinţe, chiar dacă nu le resimte efectiv. Este ceea ce face de nenumărate ori cercetarea preistorică şi arheologică, atunci cînd scoate la iveală obiecte aparţinînd unor civilizaţii trecute. Pentru a le identifica drept opere, şi nu ca obiecte produse de întîmplare, preistoricul şi arheologul trebuie să-şi reprezinte dorinţa pentru satisfacerea căreia ele au putut fi configurate. Dacă multă vreme silexurile preistorice au putut fi luate drept fosile sau meteorite, înainte de a fi recunoscute ca arme, lucrul se datoreşte faptului că savanţii n-au putut închipui din capul locului dorinţa umană cu care aceste obiecte au putut fi cîndva corelate. Astăzi încă silexurile terţiare amintind forme naturale trec cînd drept nişte *lusus naturae*, produse prin acţiunea forţelor naturii, cînd drept obiecte plasticizate de om în sensul formei lor întîmplătoare (W. Deonna, *L'Archéologie*, 1922, p. 145—148). Incertitudinea în stabilirea caracterului lor de opere provine din greutatea întîmpinată de cercetători de a corelaţiona obiectele respective cu reprezentarea unei dorinţe umane. Viaţa operelor în interpretarea arheologică, ca şi aceea pe care ele o trăiesc în muzee, este însă o existenţă ipotetică, redusă. O viaţă deplină nu trăiesc însă operele decît atunci cînd se întîlnesc cu o dorinţă vie, actuală. Oscilaţiile istorice ale dorinţelor, orientarea lor în altă direcţie, rărirea sau dispariţia lor, uneori reînvierea sau chiar noua lor proliferare, determină viaţa lor în timp. De nenumărate ori în decursul istoriei, operele au încetat să mai satisfacă vreo dorinţă, nu din pricina unei transformări în structura operei, ci din pricina transformării dorinţei. Muzeele tehnice ne înfăţişează, cu profuziune, ustensile, aparate, vehicule, mo-

bile, costume pe care nimeni nu le mai dorește. Există și opere de artă, desigur nu cele mai de seamă dintre ele, din fața cărora dorința omenească s-a retras: romanele pastorale ale Renașterii, sonetele abaților galanți din epoca prețiozității, tragediile retorice ale epigonilor clasicismului. Din cînd în cînd, dorința actuală se poate acorda cu un tip mai vechi al ei și, atunci, opere care încetaseră să mai trăiască o viață deplină dobîndesc un nou spor de vitalitate. Este cazul redescoperirii unor creații multă vreme uitate sau nesocotite, al lui Ronsard, redescoperit de romantici, al lui Góngora, revenit în actualitatea simbolismului francez, al lui Maurice Scève, prețuit din nou de amatorii actuali de poezie ermetică.

Pentru a înțelege întreaga oscilație în timp a vitalității operelor, trebuie să observăm că există o ierarhie a dorințelor. Sînt dorințe mai superficiale și mai adînci, mai statornice și mai instabile. Întîlnirea unei opere cu o dorință relativ superficială și instabilă produce fenomenul modei. Aceste dorințe au uneori o intensitate care lipsește dorințelor mai adînci și permanente. Vivacitatea reacțiilor produse cu ocazia întîlnirii dintre o operă la modă și dorințele care se satisfac prin ea[1] stă într-un contrast izbitor cu tonul mai ponderat al întîlnirii dintre operă și dorințele mai adînci și mai stabile, corelate cu ea. Un om cu experiența vitalității operelor poate chiar să tragă concluzii din faima indiscretă a unor opere contemporane asupra valorii dorințelor care își găsesc satisfacție în ele și asupra repedei și sigurei lor istoviri. „Modele mor tinere", spunea un scriitor francez. Este de asemeni probabil că multe din restituirile de reputații, reabilitări și redescoperiri ale unor reputații zgomotoase cu secole în urmă, este tot efectul întîlnirii cu o dorință puțin adîncă și instabilă, care, epuizîndu-se încă o dată, va întoarce notorietatea refăcută în conul de umbră în care s-a adăpostit atîta vreme. Mai interesante sînt valorificările de opere într-un cadru național deosebit de acela în care s-au născut. Un critic a definit odată străinătatea drept „o posteritate contemporană". Înainte ca o operă să

[1] În manuscris: ele (n. ed.).

se valorifice prin interesul permanent al viitorimii, ea se poate valorifica prin atenția străinătății. Adîncimea și stabilitatea dorinței satisfăcute printr-o operă se măsoară deci și prin întinderea și varietatea mediilor naționale în care răsună ecoul ei. Succesul european al teatrului nordic sau al romanului rus în secolul al XIX-lea au fost cazuri elocvente pentru astfel de valorificări prin reacțiile străinătății.

12. HYBRIS ȘI LIMITARE

Am arătat că printre deosebirile care separă bunurile produse de cele create, adică de opere, este și aceea că, pe cînd primele se pot întîlni cu o dorință, ultimele forțează această întîlnire. Putem admira o pădure întîlnită în drum, aceasta poate răspunde dorinței noastre estetice ; dar sîntem oarecum constrînși s-o admirăm în reprezentarea ei artistică, dorința estetică este neapărat adusă să vibreze în fața ei. Operele artei, de pildă, sînt nu numai configurări de materiale în vederea satisfacerii dorinței estetice, dar și pentru trezirea acestei dorințe. Același lucru se poate spune despre toate operele omului. Toate, deopotrivă, stimulează, întrețin și satisfac feluritele lui dorințe.

Împrejurarea aceasta dă un anumit caracter civilizației omenești, adică sumei operelor, în ecoul ei asupra vieții individuale, pe care urmează să-l notăm. A trăi într-o civilizație înseamnă a fi solicitat de opere, înseamnă a simți cum sfera dorințelor personale se diferențiază și se amplifică. Se amplifică dar se și limitează, după cum vom vedea îndată. Viața omului, redusă la dorințele ei elementare, așa cum se dezvoltă în civilizațiile primitive sau înapoiate, este mișcată de puține dorințe. Unul din factorii care explică înmulțirea lor este tocmai intervenția operelor. Dar nu numai atît. Ansamblul operelor, ca expresii concrete, alcătuiește spațiul social. Viața omului civilizat se mișcă în spațiul social, simțind lămurit cum ea este modificată, sistematizată, îndrumată, într-un cuvînt, limitată de opere. Primitivul sau membrul unei civilizații înapoiate, adică aceea în care ope-

rele sînt puţin numeroase, suportă sugestia redusă a creaţiei de cultură. Dorinţele acestuia sînt nu numai puţine, dar şi anarhice şi nelimitate. *Hybrisul*, despre care vorbeau vechii greci, era tocmai acea apetenţă gigantică şi dezordonată a omului primitiv, nelimitat şi neîndrumat de prezenţa operelor în jurul său, de existenţa unui spaţiu social compact. În măsura însă în care operele se înmulţesc în jurul omului, în măsura în care spaţiul social devine mai dens, dorinţele lui se îndrumează după obiective mai precise şi, prin aceasta însăşi, se limitează şi se tempereaza. Enormitatea şi anarhia dorinţelor primitive, acele pentru care nu există nici frîu, nici lege, este o consecinţă a condiţiei de singurătate a omului puţin civilizat, adică a fatalităţii lui de a se asocia cu alţi oameni, prin ceea ce aceştia au produs ca opere. Condiţia aceasta este mult remediată pentru omul civilizaţiei, care simte, la fiecare pas, cum un alt om i-a ieşit în întîmpinare, i-a preîntîmpinat sau i-a satisfăcut o dorinţă, ba chiar i-a creat-o, îmbogăţindu-i astfel cuprinsul vieţii lui, dar în acelaşi timp limitînd-o şi disciplinînd-o.

13. STRUCTURA AUTONOMĂ ŞI EXPRESIVITATEA OPERELOR

Fiind produse autonome, dezvoltate după propria lor finalitate şi uneori în conflict cu anumite tendinţe particulare ale creatorului lor, operele sînt totuşi expresive pentru acesta, îl oglindesc şi-l manifestă. Este unul din paradoxurile operei, acela de a fi ele însele şi, în acelaşi timp, expresia altcuiva, a producătorului lor, de a ne constrînge să le considerăm ca pe nişte realităţi de sine stătătoare şi ca pe nişte produse corelative cu agentul lor. O maşină poate fi privită ca un angrenaj autonom de piese şi funcţiuni în vederea unei producţii, dar şi ca expresia geniului unui inventator. Putem considera o simfonie de Beethoven ca pe o alternare şi dezvoltare de motive muzicale, adică drept o realitate autonomă existînd în timp, dar şi ca pe expresia sufletului particular al lui Beethoven. În ce priveşte operele artei, artiştii

și esteticienii au accentuat cînd unul, cînd altul dintre cele două momente contradictorii. S-a cerut operelor artei cînd o calitate cît mai expresivă, un lirism esențial, o coloratură caracteristic-individuală, cînd un fel de a fi cît mai desprins de creatorul ei, o existență autonomă, care să facă inutilă ipoteza creatorului. „Operele cele mai de seamă ale artei, spunea odată Flaubert, sînt acele despre ai căror autori nu știm nimic sau aproape nimic." În realitate, chiar operele reputate a fi mai complet eliberate de creatorii lor îi implică și-i oglindesc într-o anumită măsură. Sîntem înclinați însă a elimina reprezentarea creatorului din reprezentarea operei atunci cînd, prin efectul distanței în timp, imaginea creatorului se simplifică pentru noi la trăsăturile lui cele mai generale, la acele care îi sînt comune cu grupul omenesc sau cu epoca de cultură căreia îi aparține. Este adevărat că, deși eposurile homerice, templele sau stelele funerare ale grecilor nu ne spun nimic despre creatorii lor individuali, ele nu sînt totuși mai puțin expresive pentru felul de a fi al societății grecești arhaice sau clasice și că, în aceste vechi monumente, ajung la expresie, pentru noi, virtuți ale caracterului, daruri ale inteligenței și ale imaginației, nuanțe ale sentimentului, proprii omului grec din veacul al XII-lea sau al V-lea. Paradoxul intern al oricărei opere se reface astfel, dincolo de ignoranța noastră cu privire la vechii creatori și dincolo de efectul simplificator al trecutului.

Pentru reducerea contradicției pe care pare a o include apartenența operei la două planuri, unul autonom și unul corelativ, ne putem spune că ea nu este decît efectul unui îndoit mod de a o considera : un efect de variere a perspectivei. Putem privi opera fie în felul în care elementele ei se angrenează, în logica construcției ei, fie ca pe expresia omului care a produs-o. În cea dintîi din aceste perspective, opera apare, ca o realitate absolută sustrasă devenirii istorice, ca o soluție atemporală dată problemei configurării unui material și realizării unui scop. În a doua perspectivă, opera apare, dimpotrivă, legată de psihologia particulară și de condițiile istorice ale creatorului ei. Folosind această îndoită perspectivă, un cercetător al formelor artistice, H. Fo-

cillon, a putut face distincţia dintre *stilul* în sine şi *un stil* anumit sau succesiunea istorică a acestora, adică *stilurile*. „Stilul, scrie Focillon, este un absolut. Un stil anumit este o variabilă. Cuvîntul stil urmat de articol desemnează o calitate superioară a operei de artă, aceea care îi permite să se sustragă timpului, un fel de valoare eternă. Stilul, conceput într-un chip absolut, este exemplu şi fixitate, este valabil pentru totdeauna, se prezintă ca o creastă între două pante, defineşte linia înălţimilor. Prin această noţiune, omul exprimă nevoia sa de a se recunoaşte în inteligibilitatea lui cea mai largă, în ceea ce el are stabil şi universal, dincolo de ondulaţiile istoriei, dincolo de local şi particular. Un stil, dimpotrivă, este o dezvoltare, un ansamblu coerent de forme unite printr-o convenienţă reciprocă, dar a căror armonie se caută, se îmbină şi se desface cu diversitate" (*Vie des formes*, 1934, p. 10). Dar între stil şi stiluri, adică între opera în configurarea ei autonomă şi opera în realitatea ei corelativă, ca expresie a unui creator şi ca expresie istorică, nu există contradicţie, ci, dimpotrivă, unitate şi armonie. Opera îl manifestă pe creatorul ei, este expresia lui, dar această expresie trebuie să se conformeze în aşa fel, încît să reprezinte o soluţie logică dată problemei configurării materialelor şi realizării anumitor scopuri.

Pentru a înţelege mai bine cum trebuie şi cum armonizează, de fapt, orice operă îndoita ei perspectivă autonomă şi dependentă, absolută şi relativă, configuraţională şi expresivă, ne vom referi la acea speţă a operelor care este limba, pentru că tocmai în legătură cu aceasta posibilitatea armonizării celor două perspective apare mai clar. Lingvistica contemporană a arătat rolul expresiei individuale în viaţa limbilor, importanţa factorului *stilistic*. Dacă limba evoluează neîncetat, lucrul se datoreşte nevoii de a o adapta tendinţelor particulare ale expresiei, acelor tendinţe care se schimbă cu împrejurările sociale, cu mentalitatea, ocupaţiile şi ideile oamenilor şi pe care le înglobăm în categoria aspectului stilistic al graiului omenesc. Aceste nevoi şi tendinţe se organizează însă în expresie utilizînd sistemul relativ sta-

bil al limbii, acela care posedă o certă autonomie, adică morfologia şi sintaxa ei, ba chiar mijloacele cele mai generale şi cele mai autonome ale limbii, adică mijloacele lingvistice generale. Orice expresie lingvistică este deci produsul adaptării unui factor stilistic la exigenţele mai generale şi mai autonome ale morfologiei şi ale sintaxei şi la acele cu totul generale şi autonome ale lingvisticii generale. Funcţiuni de grade felurite ale generalităţii şi autonomiei sînt deopotrivă implicate în orice fapt de limbă, dar nu pentru a produce o contradicţie internă şi un conflict, ci tocmai pentru a realiza o unitate armonică.

Ceea ce este adevărat pentru limbă este şi pentru toate celelalte opere ale omului. Toate, deopotrivă, sînt expresii mai mult sau mai puţin individuale, adică ale unui individ singular sau ale unei rase şi ale unui cerc de cultură, dar toate au şi autonomia unui produs rezultat din adaptarea la nişte condiţii generale. Există o stilistică a operelor, dar şi o morfologie, o sintaxă şi o lingvistică generală a lor. O gheată ieşită din mîna unui cizmar este o expresie a abilităţii şi gustului lui, dar şi un produs care s-a orientat după nevoia generală şi atemporală de a conforma o bucată de piele şi de a îmbrăca un picior. Lipsită de această configurare după nevoi generale şi care îi dă caracterul autonomiei, opera n-ar fi decît o creaţie arbitrară, absurdă. Lipsită de viaţa împrumutată unui creator, adică de căldura unei expresii, am avea de-a face numai cu un produs mecanic, dar nu cu o operă umană.

14. ARTIST, ARTIZAN, PASTIŞOR, VIRTUOZ

Opera este expresia producătorului. Ce exprimă însă opera din producătorul ei ? Primul răspuns, acela care s-a impus încă din antichitate, este că opera exprimă viziunea producătorului. Este vestita soluţie a *formei interne, endon eidos* a lui Plotin. Înainte ca producătorul unei opere să conformeze un material, el posedă viziunea operei interioare, contemplată cu ochii minţii. *„Io mi servo di una certa*

idea", spunea Rafael, reluînd tradiția idealistă a formei interne. Psihologia modernă a rectificat însă, în multe puncte, vechea concepție idealistă asupra actului de invenție. Evident, trebuie să admitem și azi existența reprezentării unui scop în orice proces de creație ; dar acest scop se poate modifica odată cu realizarea lui într-un material, alteori el se poate schimba cu totul. Există nu numai transformări, dar și substituții ale „ideii", ale formei interne, în cursul realizării unei opere. În al doilea rînd, există cazuri de creație în care „ideea" este comună mai multor producători și mai multor opere. Este tocmai cazul creațiilor tehnice. Doi meșteșugari fac două obiecte deosebite, dar realizează aceeași „idee", aceeași formă interioară. Opera lor nu-i exprimă deci, din acest punct de vedere, pe ei înșiși, ci o concepție comună a tehnicii contemporane. Dacă totuși, din alt punct de vedere, opera îi exprimă, împrejurarea nu provine din faptul că ea realizează o formă internă, ci din alte condiții, pe care urmează să le luminăm. În fine, reprezentarea scopului, concepția unei opere, „ideea" ei, nu este un element suspendat în psihologia unui individ. Nu orice „idee", în cazul creației de artă cel puțin, poate apărea oricărui individ. În multe circumstanțe, „ideea" aderă cu întreaga personalitate morală a creatorului ; îl rezumă și-l reprezintă. „Ideea" este ea însăși o expresie, astfel încît, regăsind-o înapoia operei, nu facem decît să amînăm răspunsul întrebării : ce exprimă opera din producătorul ei ?

Un răspuns mai bun la această întrebare putem da dacă urmărim gradul aderenței operei cu producătorul, adîncimea stratului personal în care coboară rădăcinile operei. Stratul acesta este foarte adînc în cazul creației de artă. O operă de artă exprimă pe artist în felul lui intim—personal de a resimți lumea și viața. Operele artei se înalță deci dintr-un punct al adîncimii personale pînă la care nu coboară niciodată lucrările tehnicii. Valoarea expresivă a operelor artei este deci mai mare, pentru că este cea mai adîncă. Operele tehnicii pot să exprime unele din tendințele sociale ale producătorului ei, apoi fantezia, gustul și abilitatea lui. Rădăcinile ei nu coboară însă mai profund. Regăsim aci încă una din deosebirile care separă ope-

rele artei de acele ale artizanatului. Atît unele cît și celelalte manifestă o concepție, dar numai operele artei dezvăluiesc o concepție asupra lumii, o *Weltanschauung*. Interesant este, în lumina acestor distincții, cazul pastișorilor și virtuozilor. Pastișorii sînt acei producători de opere care imită procedeele unui artist fără să stăpînească adîncimea unui punct de vedere asupra lumii. Opera lor este simplul rezultat al adaptării unui procedeu, fără concepția intim-personală care s-o justifice. Opera pastișorului nu este lipsită totuși de orice expresivitate. Ea exprimă însă numai abilitatea producătorului ei. Pastișorul este un artizan al artei. Însușirea aceasta el o împarte cu virtuozii, deși aceștia nu sînt simpli imitatori, ci creatori adevărați de procedee, deși fără o viziune profundă care s-o susțină și s-o legitimeze. În operele virtuozității asistăm la o adevărată hipertrofie a elementului tehnic existent în orice operă de artă, la dilatarea mijloacelor în vederea realizării unui scop, care el însuși rămîne puțin însemnat și într-o aderență destul de superficială cu personalitatea morală a creatorului. Din operele virtuozității nu ne vorbește mai mult decît abilitatea producătorului. Expresivitatea ei are deci un ecou redus.

15. OPERĂ ȘI MATERIE

Producătorul conformează un material, pentru a produce o operă. Am arătat mai sus că nu orice materie a unei opere este materială. În paragraful de față ne vom ocupa însă de operele materiale, de acele care apar prin prelucrarea și conformarea unei bucăți de materie. O veche părere, descinzînd din aristotelism, ne învață că opera nu apare decît atunci cînd materiei i se adaugă forma. Materia, în acest înțeles, ar fi ceea ce se opune și este exterior formei, ea ar fi elementul prin excelență amorf, dar informabil. Părerea tradițională nu recunoaște în materie nici o indicație pentru forma ei viitoare : materia pare indiferentă față de formă, ceea ce ar însemna că orice materie poate primi orice formă. Lucrarea de informare ar fi un act supraadăugat. Materia nu l-ar cere și nu l-ar determina în nici un fel.

Cercetarea modernă se vede nevoită să modifice conceptul tradițional al materiei și modul de a concepe raportul ei cu forma. Nu vom insista aci asupra concluziilor fizicii mai noi, care respinge ideea amorfismului materiei, considerată azi ca structurată, informată, pînă în ultima ei adîncime. Restrîngînd însă reflecțiile noastre la operele omului, vom observa că niciodată acestea nu par a fi pornit de la un element amorf, căruia abia intervenția umană i-ar da o formă. Mai întîi, foarte multe din operele omului folosesc o materie care a primit o primă formă. Fierul, pielea, cauciucul, ivoriul, fibrele textile (cînepa, bumbacul, inul) etc., în întrebuințarea lor industrială, nu sînt niciodată astfel precum ni le predă natura. Între starea lor naturală și forma operei s-a introdus o primă lucrare de informare. Sensul acestei prime lucrări este să facă materia operabilă, adică s-o facă receptibilă pentru forma definitivă a operei. În alte împrejurări, producătorul nici nu lucrează asupra unei materii naturale, ci asupra uneia industriale, adică asupra unei materii care nu reprezintă simplul produs de prelucrare a unor materiale culese din natură, ci asupra unora inedite, sinteze fără precedent în natură. În timp ce materiile prelucrate și-au schimbat numai forma, materiile industriale au dobîndit nu numai o formă nouă, dar și noi proprietăți fizice și chimice, pe care materiile naturale care au intrat în sinteza lor nu le aveau. În rîndul acestor materii industriale, care reprezintă deci un grad încă mai înaintat și mai adînc al transformării lor formale, intră oțelul, bronzul, alama, aliajele de felurite tipuri, hîrtia, galalitul, cărămida, betonul, porțelanul, substanțele chimice colorante etc. Trebuie să adăugăm că în înseși cazurile în care materia este supusă celei mai simple operații de transformare, adică în cazurile în care materia rămîne în starea cea mai apropiată de natură, ca, de pildă, pentru lemnul sau piatra de construcție, acestea posedă încă o formă, adică un mod de unificare a elementelor componente, fibre, cristale, șisturi etc. Materia, așadar, fie că este naturală, prelucrată sau industrială, nu este niciodată amorfă. Producătorul lucrează totdeauna cu o materie formată, prin lucrarea anterioară a omului sau a naturii. Din acest punct de vedere se poate spune că a crea o operă înseamnă a duce mai departe o lucrare de informare ante-

rioară sau, mai precis, a obţine adecvarea dintre două forme. dintre care una este *produsă* de creator, iar cealaltă este, pentru el, *dată*, chiar dacă aceasta din urmă este ea însăşi produsă prin munca naturii sau prin lucrarea unui creator anterior. Nimeni nu poate face un zid din gelatină sau un scaun din făină. Aceste opere nu se pot realiza decît prin conformarea unor materiale care posedă forma şi proprietăţile proprii producerii lor.

16. MATERIA ÎN OPERA DE ARTĂ

Vechea estetică, în chipul ei de a concepe opera de artă, nu acorda o însemnătate pozitivă materiei. Este adevărat că Hegel defineşte arta drept „aparenţa sensibilă a ideii". Dar aparenţa sensibilă, adică materialitatea operei aşa cum este dată în percepţia noastră, este pentru Hegel un mediu transparent ; dincolo şi fără a se opri la ea, spiritul întrezăreşte ideea operei. Aceasta ar fi, în fiecare creaţie de artă, produsul dezvoltării dialectice a spiritului universal, care, cînd este stînjenit de materie (operele simbolice ale Orientului antic), cînd se găseşte în fuziune armonioasă cu materia (sculptura clasicismului grec), cînd sparge limitele materiale şi se afirmă în interioritatea ei infinită (lirica, muzica şi pictura modernă). Materia este, aşadar, pentru Hegel, un simplu factor de limitare în manifestarea ideii, care o obligă pe aceasta fie să se manifeste pe calea indirectă a simbolurilor, fie să se manifeste limitat, aşa cum o permite materia care o conţine, fie să se manifeste în toată plenitudinea ei interioară, dar să spargă limitele materialităţii. Hegel n-a ignorat deci problema estetică a materiei, dar n-a recunoscut acesteia decît un rol negativ. Este meritul cercetării moderne de a fi afirmat valoarea pozitivă a elementului material în artă.

Principiile afirmate în paragraful anterior cu privire la raportul operei cu materia sînt valabile şi pentru opera de artă. M-am ocupat şi altă dată despre valoarea materialelor în artă (vd. *Estetica materialelor*, în lucrarea mea *Transformările ideii de om*, 1946). Pot relua acum vechile reflecţii în cadrul filozo-

fiei operei. Ca orice operă, lucrarea de artă este şi ea produsul adaptării dintre o formă dorită de creator şi forma anterioară, dată, a materialului întrebuinţat. Psihologia invenţiei artistice pune în lumină unele cazuri, care subliniază cu o forţă particulară adevărul stabilit mai sus. Iată-l pe Michelangelo chemat să sculpteze unul din blocurile de marmură aflător pe şantierul Domului florentin şi lăsat în părăsire de Agostino di Duccio. Comanda cerea un „gigant". Blocul era înalt şi strîmt. Un factor de ordin subiectiv intervine aci pentru a completa concepţia căutată : antipatia lui Michelangelo pentru păgînism. „Gigantul" trebuia să fie un erou al creştinismului. Michelangelo va modela pe David, în altă formă însă decît aceea care era curentă, adică drept un copilandru plin de temeritate, dar şi de graţioasă inocenţă. Înălţimea blocului îi impune artistului statuia dominantă a unui războinic ; dar exiguitatea aceluiaşi bloc îl constrînge să dea figurii reprezentate o atitudine statică. „Dimensiunile blocului brut nu favorizau o atitudine dinamică, dar folosind acest dezavantaj pentru a se depăşi încă o dată, Michelangelo îşi însufleţeşte personajul în chipul cel mai viu, îndepărtînd piciorul stîng de axa perpendiculară descinsă pe piciorul drept, aplecînd torsul, coborînd umărul drept şi ridicînd [1] pe cel stîng" (Marcel Brion, *Michel-Ange,* 1939, p. 118). În statuia michelangelescă a lui David se regăsesc deci indicaţiile materiei folosite. Cazul analizat aci este însă oarecum extrem. El nu se poate repeta decît pentru împrejurările tăierii directe în piatră şi acele ale unei bucăţi de materie impusă. Dar şi atunci cînd speţa şi forma materialului nu este limitată prin împrejurări exterioare, artistul nu concepe fără nici o determinare materială. O statuie de mari dimensiuni cere realizarea în materialul peren şi eclatant al marmurei sau bronzului. Viziunea realistă a meşterilor medievali găseşte în materialul mai moale, capabil a fi modelat în detaliu, al lemnului, materia apropriată. Scurgerea luminii pe porţelan, dar şi fragilitatea acestuia, îl indică pentru micile modelaje graţioase. Este cunoscut cazul lui Rainer Maria Rilke, hotărîndu-se a scrie în limba franceză, pentru

[1] În manuscris : coborînd (n. ed.).

a folosi asociațiile proprii, dar poate și unele din sonoritățile acestei limbi (vd. *Estetica* mea).

Materia operei de artă este mai totdeauna prelucrată : lemn, bronz, marmură, ulei, acuarelă, cerneală, mină de plumb, cretă, lac etc. Este cu neputință mutația unei opere dintr-un material în altul fără a modifica impresia emanată, mai întîi prin felul deosebit al valorilor luminoase, al calității umbrelor, al modului în care sînt acoperite sau dezvăluite grăunțele hîrtiei sau textura pînzei atunci cînd acestea susțin unele din materialele de mai sus. Rareori întrebuințează arta un material natural, ca, de pildă, scoicile sau bucățelele de stîncă în unele ornamente sau în grădinile chinezești, materiale naturale atît de ciudat modelate sau colorate de natura însăși, încît par niște produse artificiale (cf. Focillon, *op. cit.*, p. 50). Rar este și cazul acelor pictori moderni care introduc în operele lor bucăți de materie prelucrată pentru alte întrebuințări decît cele artistice, fragmente de metal, de hîrtie sau de stofă : procedeu cu totul discutabil și încă neratificat de vreo însemnată reușită artistică. Există, în adevăr, o sferă limitată a materialelor artistice. Acestea sînt totdeauna materiale care nu trezesc asociații secundare, cu caracter practic, capabile să întrerupă și să altereze contemplația. Statuetele de ciocolată, arhitecturile de zahăr, picturile din păr, opere ale prostului-gust, n-au decît valoarea teoretică de a indica limita pînă la care se pot întinde materiile artei.

17. FORMA CA EXPRESIE A IDEII

Producătorul unei opere dă materiei o formă. Ce este forma ? Înțelesurile multiple ale ideii de formă pot fi identificate, dacă le punem în legătură cu respectivele înțelesuri corelative și opuse. Există

o *formă* opusă *ideii*,

o *formă* opusă *masei*,

o *formă* opusă *materiei*.

Termenul „formă" a fost luat pînă acum în unul sau altul din aceste înțelesuri. Este timpul să completăm accepțiunea lui,

punînd în deplină lumină valoarea afirmației că producătorul, prin opera lui, produce o formă. Într-un prim înțeles, așadar, forma nu este altceva decît manifestarea exterioară a unei idei, aparența ei sensibilă. Forma și ideea n-ar sta, în această accepțiune, pe același plan al realului, ci pe două planuri deosebite, dintre care unul mai superficial și altul mai adînc. Cine caută înțelesul unui cuvînt sau al altui simbol, tehnic, științific, heraldic, artistic etc. are conștiința că îl găsește pe un plan mai profund, înapoia aparenței care îl manifestă, înapoia formei lui. Evident, cînd întrebuințez adverbul „înapoi" sau adjectivul „adînc", nu mă gîndesc la relații spațiale, ci la relații ontologice. Uneori solidaritatea celor două planuri este așa de strînsă, încît putem deosebi cu greutate între ele. Acesta este tocmai cazul acelor forme sonore, al cuvintelor, care par a fi date împreună cu înțelesul lor, cu ideea pe care o exprimă, încît cel puțin în ce le privește pare imposibilă deosebirea dintre idee și formă. Un filozof a observat odată că solidaritatea aceasta părea atît de strînsă vechilor greci încît ei puteau întrebuința același termen, *logos*, pentru a exprima dubla accepțiune : *cuvînt* și *idee*. Solidaritatea ideii cu forma pare, dealtfel, strînsă, pînă la fuziunea lor indislocabilă, nu numai în cazul cuvintelor, dar și în acela al tuturor formelor naturii : toate filozofiile imanentiste, de la Plotin la Hegel, au susținut-o. Goethe îi reprezintă atunci cînd scrie versurile gnomice :

Natur hat weder Kern, noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male
. . . .
Nichts ist drinnen, nichts ist draussen
Denn was innen, das ist aussen.

Dacă încercăm a verifica însă ipoteza metafizică prin realitatea faptelor, ne convingem că solidaritatea ideii cu aparteneņța ei formală nu este totdeauna atît de strînsă precum o afirmă filozofii imanentiști. În *Simbolul artistic*, 1947, am discutat vechea afirmație, datînd din antichitate, despre asemănarea ideii lucrurilor cu sunetul cuvintelor. Aria cuvintelor expresive mi s-a părut mai întinsă decît o afirmă unii lingviști moderni, totuși ea nu se confundă cu aria întreagă a cuvintelor

unei limbi. Există cuvinte cu totul inexpresive, care dau impresia unor pure simboluri convenţionale. Planul ideal, conceptul acestora, stă într-un raport lax cu forma lor aparentă, încît trebuie uneori să-l căutăm pentru a-l găsi şi trebuie să-l primim ca pe o realitate impusă. Cine pronunţă cuvîntul *lin*, poate dobîndi din simpla-i sonoritate înţelesul lui : ideea unei mişcări desfăşurîndu-se fără obstacole. Dar cine pronunţă cuvîntul *pom*, nu extrage din simpla lui sonoritate nici o indicaţie asupra înţelesului.

În ce priveşte fenomenele naturii, par a exista unele care poartă cu ele expresia tipului sau a legii lor. Galilei, privind oscilaţiile unui candelabru, înţelege legile pendulului. Amintind împrejurarea aceasta, Goethe propune termenul *aperçu* pentru actul spiritual care intuieşte un înţeles general într-un fapt particular. Nu este oare aici o simplă iluzie metafizic-realistă din descendenţa platonică ? Dacă nu recunoaştem „ideilor" o existenţă autonomă, dacă nu vedem în ele decît efectul unei anumite grupări a faptelor de către inteligenţa noastră, atunci faptele purtătoare de idei, acele care se propun *aperçu*-rilor noastre, nu sînt decît cele ce se grupează cu mai multă uşurinţă, acele care nu opun rezistenţă lucrării noastre de generalizare asupra lor.

Spre deosebire de faptele naturii, acele care compun materia istoriei sînt, prin însăşi firea lor, mai expresive, mai limpede purtătoare de o semnificaţie ideală. O scrisoare datînd dintr-o epocă trecută, un costum, reacţia unui personaj într-o împrejurare istorică, vorbirea oamenilor de altădată, moravurile lor particulare, conţin o semnificaţie generală incontestabilă. Împrejurările istoriei nu-şi dobîndesc sensul lor general numai din faptul grupării lor de către noi. Nu este nevoie ca spiritul nostru să introducă mai întîi generalitatea ideii în ele. Lumina acestei idei au introdus-o, mai înainte, oamenii înşişi care le-au creat. Omul care vorbeşte, scrie, se îmbracă sau reacţionează într-un fel oarecare se conformează, într-o anumită măsură, unui model general, se lasă călăuzit de cauze comune unei epoci, cedează unui curent obştesc. Faptele istoriei conţin deci o idealitate imanentă, pe cînd cele ale naturii nu par a o dobîndi decît în interpretarea noastră, în măsura în care izbu-

tim să le grupăm înlăuntrul unui concept, al unui tip, al unei legi. Avea deci dreptate Taine să vorbească despre „micile fapte semnificative" ale istoriei (*„les petits faits significatifs"*), în care cercetătorul poate afla adevăruri generale asupra unei epoci trecute, asupra tipului ei moral sau asupra tendințelor largi care au străbătut-o. Nu este însă evident că, alături de micile fapte semnificative, istoricul are de-a face și cu puzderia informațiilor lipsite de semnificație, aglomerate în arhive, pe care este tocmai datoria lui să le elimine din sinteza lui narativă și explicativă ?

Faptele istorice sînt uneori opere ale omului, alteori sînt reacții care se păstrează ca o amintire a umanității, intrate în circulația ei morală, dar fără să se fi cristalizat în rezultate autonome, adică fără să fi produs opere. Nu toate faptele istorice sînt opere ; dar toate operele sînt fapte istorice. Toate operele sînt moduri de realizare de sine a umanității, chipuri în care aceasta își proiectează scopurile ei generale, creînd pentru generațiile contemporane și viitoare cadrele diriguitoare de viață, spațiul lor social (§ 12). Printre operele omului, cele artistice realizează gradul cel mai înaintat al imanenței ideii în formă. Solidaritatea ideii cu forma este încă mai strînsă în cazul artei decît în acel al limbii. Pentru a manifesta același înțeles pot înlocui un cuvînt cu un altul, o expunere cu una deosebită, dar nu pot modifica forma unei lucrări de artă fără să nu schimb semnificația ei. În ce privește operele tehnicii, solidaritatea ideii cu aparența este mai puțin strînsă, totuși ea este susceptibilă de o augmentare continuă. O perfecționare tehnică înseamnă totdeauna o adaptare mai bună la scopul urmărit și, odată cu aceasta, o creștere a expresivității ei. Din acest punct de vedere este just a spune că orice formă tehnică tinde către forma artistică, adică spre forma imanent solidară cu ideea ei.

18. FORMA CA LIMITĂ A MASELOR

Într-un al doilea înțeles, forma este limita masei. Masa este materia unei opere. Totuși, problemele masei nu sînt acele ale materiei sau nu sînt toate problemele materiei, ci numai unele

din ele şi, din această pricină, ele sînt susceptibile de a fi tratate separat. Masa este materia în spaţiu. Forma este limita spaţială a masei. Orice operă are o masă. După natura materialităţii ei, masa este voluminoasă sau plană, ca, de pildă, pata coloristică în pictură sau umbrele în desen. Există, oare, cazul unor opere lipsite cu totul de masă ? S-ar putea invoca purele desene liniare, care par a nu avea decît o formă. Masa este aci presupusă, dar nu reprezentată. Ea există totuşi ca bucata de hîrtie mărginită de contur şi care, prin grăuntele sau prin valoarea ei luminoasă, intră cu un rol pozitiv în constituirea impresiei artistice (§ 16).

Una din problemele creaţiei operei stă în a găsi forma unei mase, adică a hotărî limita ei spaţială. Nu orice masă poate dobîndi orice formă. Există mase materiale susceptibile de a ocupa un spaţiu foarte întins şi altele destinate exiguităţii, deci forme monumentale şi exigue. Întrebuinţarea pietrei a produs, încă din antichitate, construcţii monumentale, ziduri ciclopeene, piramide, templele gigantice ale Romei sau al Siciliei, inferioare totuşi ca dimensiuni construcţiilor moderne în beton armat. Folosirea lemnului în Nord a mărginit forma constructivă şi a împiedicat dezvoltarea unui stil monumental. Oţelul a făcut posibile marile maşini ale industriilor sau armele gigantice ale armatelor moderne.

Rareori masele sînt, într-o operă, continue, ca în cazul tumulusurilor arhaice, al piramidelor şi obeliscurilor egiptene, al sarcofagelor romane. Mai des, o operă se constituie dintr-o serie de mase articulate, printre care se intercalează spaţiul liber. O operă este atunci un ansamblu de plinuri şi goluri. Există opere care extind suprafeţele pline sau pe cele vide, opere care prin deasa întrerupere a maselor ajung la un fel de spiritualizare a lor, ca în arhitectura greacă sau gotică, şi opere care, prin extensiunea neîntreruptă a maselor, accentuează materialitatea lor, ca în arhitectura romană.

Masa este expresia văzută a gravităţii şi a rigidităţii care i se opune, a unei forţe fizice care atrage masele către pămînt şi a uneia care, opunîndu-se acesteia, indică direcţia contrarie a ascensiunii. Prin continuitatea neîntreruptă a maselor domină gravitatea ; prin deasa întrerupere a lor triumfă rigiditatea.

Conjugat cu acest principiu, monumentalitatea dobîndeşte două sensuri felurite : există monumente care apasă şi altele care urcă. Tot astfel, după cum considerăm monumentele din exterior sau din interiorul lor, ceea ce este totdeauna cazul în arhitectură, se obţine o *limită* sau un *mediu* (Focillon), forme care ne opresc şi forme care ne conţin, ne adăpostesc şi, uneori, ne absorb. Acestea din urmă creează un mediu înalt şi ne absorb în înălţime, ca în catedralele gotice, sau un mediu vast, absorbindu-ne în întindere, ca în arenele antice. Viollet-le-Duc, în *Dicţionarul* său de arhitectură, a mai stabilit, în felul în care operele conformează spaţiul-mediu, deosebirea dintre acelea care se raportă la dimensiunea umană, fie numai pentru a provoca comparaţia strivitoare pentru om, ca în catedralele gotice, şi spaţiile care nu sugerează această comparaţie şi par a fi concepute în afară de orice referinţă la proporţia umană, cum sînt templele greceşti.

Am spus că ne simţim conţinuţi în forma-mediu şi ne oprim în faţa formei-limită. Aceasta din urmă, fie ea a unei opere arhitecturale, sculpturale sau picturale, aparţine deci unui spaţiu care nu continuă spaţiul aerian, ci se opune acestuia. Cine contemplă un monument arhitectural, unul sculptural sau un tablou, ocupă o poziţie de vecinătate frontală cu acestea, adică din spaţiul său priveşte către spaţiul opus al operei. A „contempla" înseamnă a stabili, prin vizualitate, legătura dintre două spaţii opuse. A „contempla" mai înseamnă a înregistra forma vizuală a unei mase. Considerată din apropiere, masa este obiectul simţului cinestetic şi tactil. Pipăim şi urmărim prin mişcările organelor noastre masele materiale, atîta timp cît, aflîndu-ne în apropierea lor nemijlocită, nu le putem vedea. Numai la distanţa necesară pentru ca spaţiul operei să se opună spaţiului privitorului, valorile cinestetice şi tactile ale operei se transformă în valorile optice ale formei. Încă de la începutul secolului, sculptorul german A. Hildebrand, într-o operă de mare răsunet şi care a fondat, pentru toată plastica modernă, teoria vizualităţii pure (*Das Problem der Form*, 1902), a constatat că problema creaţiei plastice stă în a găsi acel mod de tratare a maselor care să permită valorilor lor cinestetice şi tactile să se transforme în valori optice, adică să se organizeze într-o

imagine distantă *(Fernbild)*, susceptibilă a fi înregistrată numai prin simţul vederii. Iată deci că forma este o noţiune corelativă cu masa, nu numai în înţelesul că nu orice masă produce orice formă, că masele determină formele, atît prin natura materialităţii lor, cît şi prin aceea a raportului nostru spaţial cu ele, dar chiar, în mod general, un anumit şi singur mod al legăturii spaţiale este indispensabil pentru ca masa să determine forma.

19. FORMA CA UNIFICARE

Am arătat mai sus (§ 16) că materia nu este niciodată un element complet amorf şi că, prin urmare, ea posedă totdeauna o indicaţie formală pentru opera viitoare. Totuşi, faţă de opera terminată, materia reprezintă un element dat, care trebuie să suporte intervenţia unui act producător de forme pentru ca opera să apară. Intervenţia producătoare de forme constă în divizarea elementului dat al materiei în *părţi* şi în unificarea acestora într-un *întreg*. În acest din urmă înţeles, forma este unitatea unor părţi, o *unitas multiplex*. De ce fel de unificare este însă vorba, căci există mai multe feluri ale ei, dintre care numai una singură este a operelor şi, printre acestea, una singură a operelor de artă. De ce fel de raport între părţi şi întreg este vorba de fiecare dată ?

Există o unificare prin însumare cantitativă, aceea a *grămezilor*, în care întregul nu este altceva decît suma părţilor şi în care părţile nu primesc vreo modificare prin faptul introducerii lor într-un întreg, părţile rămînînd mai departe calitativ omogene. Există apoi o unificare prin însumarea unor părţi calitativ eterogene, dar care îşi păstrează individualitatea lor. Este cazul *agregatelor*. Ambele aceste moduri ale unificării sînt deci *statice*, deoarece părţile puse în prezenţă în unitatea întregului nu lucrează una asupra alteia. Altul [1] este însă cazul în unificările *dinamice*, printre care *sintezele* (chimice, psihice) sînt produsul unificării prin fuziunea unor elemente calitativ de-

[1] În manuscris : acesta (n. ed.).

osebite, dispărînd într-un întreg calitativ nou. Cînd părţile lucrează unele asupra altora, fără să dispară în întregul unificat, păstrîndu-şi adică individualitatea lor, avem de-a face cu *mecanismele*. Un ansamblu de sinteze chimice şi de mecanisme regăsim în *organisme*. Totuşi, pe cînd în sintezele chimice şi în mecanisme acţiunea reciprocă a elementelor şi a forţelor active este reversibilă, în sensul că putem analiza sinteza pînă la ultimele ei elemente şi putem face ca procesul mecanic să retrogradeze de la fiecare din punctele lui către punctul iniţial, sinteza şi procesul organic sînt ireversibile, nu le putem analiza pînă la ultimele lor elemente şi nu le putem întoarce din drumul creşterii şi al decrepitudinii lor. Spunem, din această pricină, că organismele au o individualitate şi că viază, trăiesc. Individualitatea şi viaţa sînt expresiile de care ne servim pentru a desemna factorul de iraţionalitate în alcătuirea sintezei organice şi a chipului ei de a se desfăşura, de la naştere şi pînă la moarte. Individualitatea organică este *specifică* în primele forme ale vieţii ; organismele au adică individualitatea speţei lor. Odată cu înmulţirea şi diferenţierea treptată a speţelor, individualitatea tinde către forma *singularităţii*, adică organismele încep a se deosebi nu numai de la o speţă la alta, dar şi înlăuntrul fiecărei speţe. Tendinţa aceasta culminează în om şi în creaţiile lui de artă. Opera de artă este sinteza cea mai singular-individuală. Unificarea părţilor într-un întreg, adică forma în ultimul înţeles dat acestui cuvînt, dobîndeşte în artă modalitatea sintezei, adică a fuziunii într-un produs calitativ nou, dar această sinteză nu este specifică, ci singulară sau originală. Cuprindem întreaga caracteristică a formei artistice, dacă ne gîndim că ea apare de cele mai multe ori prin conformarea unei materii anorganice şi folosind virtuţile ei pur fizice, mecanice, optice, sonore etc. Domeniul fizic nu cunoaşte însă decît mecanicitatea reversibilă şi ignoră individualitatea. Caracteristica cea mai izbitoare a formei artistice este deci de a înfrînge mecanicitatea naturii şi lipsa ei de individualitate. Forma artistică este deci expresia extremă a plasticităţii materiei. Forma artistică este rezultatul acţiunii prin care materia este adusă la condiţia vieţii pe alte căi decît ale evoluţiei biologice.

În ultimele generații de cercetători s-au înmulțit încercările de a descrie formele tipice în artă, stabilind, în genere, cupluri contrastante, ca, de pildă, forme în care domină unitatea sau multiplicitatea, forme deschise sau închise (Wölfflin), forme infinite și perfecte (Strich), forme organice sau geometrice (Worringer), serii și labirinte, perspective scenice și cartografice (Focillon) etc. Oricare ar fi interesul unei astfel de clasificări, ca un mijloc apt pentru a determina o primă cunoaștere a operelor și ca o metodă pentru a stabili afinitățile dintre opere felurite în unitatea unui curent, a unui cerc de cultură etc., ea rămîne totuși insuficientă pentru a ne conduce pînă în intimitatea individuală a formei. Căci, admițînd că într-un tablou de Rubens și unul de Rembrandt stabilim aceeași precumpănire a multiplicității asupra unității, aceeași formă deschisă, aceleași perspective scenice etc., adică aceleași caracteristici ale barocului, nu epuizăm odată cu acestea individualitatea formei celor doi artiști, operele lor rămînînd profund deosebite, cu toate asemănările ce îi apropie. Știința formelor artistice n-are deci decît o valoare propedeutică ; ea poate fi apoi un adjuvant al istoriei. Conceptul filozofic al formei ne oprește să acordăm acestei științe o altă însemnătate. Formele fiind, în fiecare creație de artă, unice, ele nu admit comparație și nici generalizarea asupra lor. Știința formelor ne duce numai pînă în preajma acestora ; de aci înainte intră în drepturile ei cunoașterea individuală, aceea a criticii artistice.

Postum [1947]

IDEALUL CLASIC AL OMULUI

Cine încearcă să gîndească noțiunea „om", să lege de ea un conținut de reprezentări precise, ajunge curînd la încheierea că înțelesul căutat nu este totdeauna același. Filozoful Max Scheler, care a consacrat acestei cercetări o lucrare dintre cele mai interesante, distinge trei concepții deosebite care se încrucișează în sfera de reprezentări a europeanului cult de astăzi. Mai întîi, concepția iudeo-creștină a creaturii decăzută din starea paradisiacă primitivă prin păcatul lui Adam. Apoi ideea greacă și antică a omului rațional, participînd la rațiunea universală. În fine, ideea științifică modernă a omului ca produs evolutiv al unui proces biologic general și ale cărui însușiri nu sînt decît rezultatul amestecurilor și complicațiilor dintre energiile și facultățile existente în natura subumană. Dintre aceste felurite idei ale omului, paginile de față ar dori să analizeze mai de aproape concepția antică, idealul clasic al omului, pentru a ne întreba mai apoi care este gradul lui de vitalitate în zilele noastre și ce rol îi poate fi rezervat în criza morală pe care o străbatem. Psihologul timpului nostru are, în adevăr, prilejul să constate că printre feluritele noțiuni capitale, devenite problematice astăzi, aceea a omului se leagă cu urmări dintre cele mai grave. Munca de transformare a noțiunii de om este un proces în adîncime. Temeliile înseși ale culturii noastre sînt puse în discuție odată cu această transformare. Dar cine dorește menținerea bunurilor mai de seamă ale acestei culturi trebuie să-și pună întrebarea dacă restaurarea idealului clasic al omului nu este unul din mijloacele înlăturării unor amenințări care se îndreaptă către noi din atîtea direcții.

Spun „idealul clasic al omului“, mai bine decît „noţiunea omului clasic“, pentru că aceasta din urmă nu poate fi definită decît în raport cu valorile pe care le afirmă şi către care năzuieşte. Idealul clasic este o constelaţie de ţinte propuse voinţei etice a omului, în care se rezolvă un sistem de evaluări. Ultima rădăcină a idealului clasic, ca, dealtfel, a oricărui ideal uman, stă astfel înfiptă într-un strat iraţional al sufletului, pentru care nici un alt motiv nu mai poate fi găsit. De ce omul clasic aspiră către anumite bunuri şi afirmă superioritatea anumitor valori fundamentale alcătuieşte o împrejurare a cărei necesitate ultimă nu poate fi întemeiată. Singura muncă ştiinţifică în legătură cu studierea unui ideal uman, a unei noţiuni normative a omului, este aceea de grupare logică a unor trăsături care reconstituiesc o structură solidară în toate punctele ei.

Idealul clasic al omului este astfel o structură eternă, un model uman permanent, capabil să fie restaurat şi să dirijeze cultura omenească în orice moment. S-ar putea deci vorbi de idealul clasic al omului fără nici o raportare istorică, pentru că el reprezintă o grupare de tendinţe etice aşa de logic angrenate, încît, prin necesitatea lui internă, se ridică peste orice determinare temporală. În realitatea faptelor însă, idealul clasic al omului este fructul unei anumite epoci din istoria lui, şi anume a intervalului dintre secolul al V-lea înainte de Christos pînă prin veacul al III-lea al erei noastre, adică din momentul apariţiei tragediei greceşti pînă în acela în care stoicismul greco-latin ajunge la ultima lui expresie. Din această clipă începe să se afirme din ce în ce mai puternic noul ideal creştin, a cărui definitivă instaurare nu se produce însă fără numeroase împrumuturi făcute idealului precedent.

Dacă facem să înceapă epoca de formaţie a idealului clasic cu apariţia tragediei greceşti, împrejurarea este explicabilă prin faptul că în această clipă pare a se naşte nu numai omul clasicismului, dar omul pur şi simplu, în înţelesul moral pe care-l putem da acestui cuvînt. Abia în tragedia grecească omul se gîndeşte pe sine ca individualitate autonomă, izolată din complexul naturii şi societăţii şi opusă lor. Luptele eroilor tragici cu zeii şi destinul şi cumplitele lor nenorociri sînt produsul acestei sforţări de eliberare a individualităţii umane ; după

cum măreţia eroului tragic este semnul preţuirii care începe a se acorda individualităţii eliberate, demnităţii şi puterii ei. Cîtă vreme omul trăia în „mistică participare" (Lévy-Brühl) cu întreaga natură şi cu întreaga comunitate care îl îngloba, durerea putea fi resimţită dar nu încă suferinţa tragică. Într-un anumit moment însă omul începe să se simtă opus şi în luptă fie cu Divinul (Prometeu), fie cu întreaga realitate, resimţită ca un complex de cauze şi efecte străine de voinţa lui (Oedip), fie cu orînduirea socială, ale cărei norme funcţionează fără consideraţie pentru sensibilitatea personală (Antigona), şi în această clipă omul se naşte în realitatea lui morală, cu un strigăt de solitudine şi durere, de împotrivire şi mîndrie, care alcătuiesc laolaltă patosul tragic.

Tragedia se ridică în întregime dintr-un anumit sentiment al distanţei faţă de restul realităţii, în lumina căruia capătă limite mai precise şi se cristalizează individualitatea omenească. S-ar putea spune că tragedia este, de fapt, un document al adolescenţei omului, ilustraţia unei crize de tinereţe, analogă cu aceea care în evoluţia individuală marchează străbaterea la conştiinţa personalităţii. Desfăşurarea ulterioară a culturii antice scoate în evidenţă mişcarea contrarie, de integrare în ordinea realului, resimţită de data aceasta ca armonie cosmică şi, de fapt, perioadele mai tîrzii ale antichităţii se caracterizează prin dispariţia tragediei ca sentiment de viaţă şi gen literar. *Ataraxia* scepticilor şi *apathia* cinicilor şi stoicilor alcătuiesc dovada lichidării tragicului în epoca de maturitate şi bătrîneţe a antichităţii.

Omul clasic, care cîştigase pentru sine conştiinţa individualităţii, se concepe apoi ca fiinţă spirituală. Participarea umanului la spiritul universal este una din reprezentările fundamentale ale antichităţii. Din cercul ei de idei coboară imaginea lui *homo sapiens*, a cărui însuşire îi creează facultatea de a cunoaşte ordinea raţională a lucrurilor. „Reminiscenţa" platoniciană este una din cele mai renumite sistematizări a acestei legături a omului cu realitatea spirituală, din care rezultă capacitatea sa de cunoaştere metafizică. Depozitar al spiritului şi apt pentru cunoştinţa orînduirii raţionale a lumii, omul capătă acum statornicele sale titluri de nobleţe, care este o nobleţe a cunoaşterii. Coordonat cu realitatea spirituală, omul clasic nu mai este

un străin în univers, după cum ar fi fost amenințat să rămînă dacă problematica tragică a individualității nu și-ar fi găsit corectivul în gîndul spiritualist al originii și destinației umane. Spiritualismul antic a însemnat un adevărat balsam așternut peste rana pe care tragedia o săpase în sufletul omenesc. Din el a izvorît fîntîna de mîngîieri a clasicismului. Consolarea spiritualistă a antichității a luat însă două forme. După cum spiritul era considerat că domină, dintr-o poziție transcendentă, natura materială și lumea impresiilor noastre sensibile, sau că o străbate în mod imanentist și o conformează în fiecare din punctele ei, consolarea spiritualistă a devenit sau *refugiu*, sau *integrare cosmică*. Platonismul și stoicismul înseamnă, din acest punct de vedere, două soluții antitetice față de dificultățile morale ale vieții, dar și singurele soluții cu putință. Astăzi încă noi nu știm să răspundem durerii decît sau cu îndemnul de a ne refugia în lumea mai bună a spiritului, sau cu acela de a ne integra mai bine în ordinea rațională a realului, în care durerea nu apare decît ca efectul unor adaptări imperfecte. Etica noastră continuă astfel a construi pe îndoita temelie așezată în antichitate de Platon și stoici.

Participarea omului clasic la spiritul universal determină în interiorul structurii lui și al societății în care trăiește primatul spiritului. În această din urmă privință trebuie spus că pentru întîia oară în istoria omenirii europene, Platon așează deasupra clasei războinicilor și a preoților pe aceea a filozofilor, cărora ar fi dorit să le rezerve conducerea statului. Tot astfel, în interiorul organizației umane și în ierarhia idealurilor morale, Platon așeza, deasupra temperanței și bărbăției, înțelepciunea și dreptatea ca o însușire armonizatoare a tuturor însușirilor sufletești. Primatul spiritului era considerat de omul clasic că se poate întinde pînă la marginile aparente ale organizației lui, dînd frumusețe corpului, măsură și euritmie atitudinilor lui. Frumusețea atletului putea fi astfel considerată ca un reflex al perfecțiunii sale spirituale și educația gimnastică putea fi privită ca o parte întregitoare a culturii spiritului. Pe cîtă vreme, pentru anumite teorii moderne ale omului, valorile spiritului nu sînt decît niște transfigurări ale forțelor lui biologice inferioare și perfecțiunea lui genială, o simplă expresie a unei vitalități

mai puternice și mai bogate, omul clasic menținea raportul răsturnat, socotind că pînă la ultimul amănunt al complexiunii lui fizice, în glezna piciorului care calcă frumos, străbate ceva din forța armonioasă a spiritului. Pentru omul clasic nu valora astfel principiul pe care îl regăsim în întreaga icoană științifică a lumii moderne, potrivit căruia inferiorul determină și explică superiorul. Universul omului clasic era dominat de spirit. Din această pricină, sforțarea de înțelegere a lumii nu consta pentru omul clasic într-o coborîre în straturile inferioare ale creației, ci într-un elan de ridicare pînă la principiul ei spiritual. Omului modern de știință i se cere *curajul adevărului*, adică puterea de a înfrunta dezvăluirea raportului de forțe inferioare, din care se constituie orice ideal uman, forța de a suporta spulberarea reprezentării care rămîne pentru el o simplă „iluzie spiritualistă". În locul curajului adevărului, cercetătorul clasic avea nevoie de starea de pregătire interioară a entuziasmului etic și religios.

Participarea la spiritul universal dă omului clasic și o altă însușire și anume aceea a *unității*. Acțiunea spiritului este, în adevăr, prin excelență unificatoare. În varietatea și dispersiunea sensibilului, spiritul introduce virtutea unității. Unitatea înseamnă însă, mai întîi, grupare și liniștită armonizare a elementelor și energiilor sufletești. Această grupare este determinată de un anumit fel ireductibil al persoanei, de natura sa particulară. Pentru întîia oară în etica aristoteliciană apare noțiunea originalității omului *(physis)*, pe care apoi deprinderea o dezvoltă și realizează. Față de nimic altceva nu simte grecul o împotrivire mai mare ca față de dispersiunea persoanei, de multiplicitatea anarhică a actelor, de ceea ce în limbajul filozofilor se numește *polypragmosyne*. Unitatea și originalitatea omului este resimțită apoi de clasic în conexiune cu planul rațional, după care este dispus întregul univers. În armonia cosmică, ne învață stoicii, fiecare ins deține, potrivit cu originalitatea ființei sale, un rol anumit, pe care înțelepciunea ne indică a-l împlini cît mai bine, cu cît mai pioasă supunere față de logosul divin care, ordonînd lumea în fiecare din punctele ei, a rezervat fiecăruia din noi locul potrivit însușirilor sale. Opera lui Marc-Aureliu, cugetătorul cel mai nobil de la finele antichi-

tății, este în întregime străbătută de suflul acestei pietăți. În aceeași atmosferă spirituală apare comparația normativă a lumii cu teatrul și a omului cu actorii care se urmează pe scena lui, o comparație din care se desprindea acea sugestie de detașare și de modestie, din substanța cărora idealul nostru de civilizație este încă făcut în mare parte. Acest ideal al unității omului atrage, în sfîrșit, după sine, idealul corelativ al limitării lui. Omul grupat prin toate tendințele și manifestările sale către centrul ființei sale se închide asupra sa însuși, în perfecțiune sferică limitată. Ceea ce este nemăsurat, excesiv și încordat repugnă deopotrivă clasicului. Măsura și renunțarea sînt, dimpotrivă, normele conduitei sale. Astfel, față de eul necontrolat al barbarului, năzuind să impună cu exces buna sa poftă arbitrară, omul clasic izbutește acea operă de autocritică, de temperare a instinctelor, de mărginire în funcțiunile sale naturale și în rolul său oportun, fără de care orice viață a cetății este cu neputință. Civilizația nici nu înseamnă altceva, după obîrșiile etimologice ale cuvîntului, decît această perfecționare a existenței înlăuntrul cetății. Dar, lucru vrednic de a fi observat, pentru desăvîrșirea vieții în cetate omul clasic nu socotește alt drum mai bun decît această educare a individului solitar.

Trebuie subliniat cu multă tărie că nici una din trăsăturile acestui portret, izolată din asociația cu celelalte, nu integrează pe seama sa adevăratul tip omenesc clasic. Nici integrarea cosmică a misticilor, lipsită de conștiința foarte netă a individualității, nici limitarea prin insuficiență a micului burghez comod și laș, nesprijinită, așadar, de conștiința totalului cosmic în care rolul fiecărui din noi este indicat, nici individualismul solipsist, dezintegrat din marea armonie a naturii, nu sînt într-un fel oarecare clasice. Clasică este numai gruparea armonioasă și solidară a tuturor acestor însușiri. Clasic este omul pe care jocul tuturor forțelor realului îl determină, fără să-l absoarbă în unitatea lor. Este clasic omul care trăiește în îndoita conștiință a dependenței sale față de totalitatea forțelor naturale și spirituale ale lumii și a individualității sale puternice și mîndre. Din dezvoltarea celor două aspecte ale structurii sale morale, au apărut în clasicism două metode omenești, a căror forță etică regulatoare a îndrumat multă vreme silința morală a omenirii.

Înțeleptul și eroul sînt tipurile omenești în care se dezvoltă exemplar tendințele integrante ale clasicismului.

Înțeleptul este ființa în care a luminat mai puternic conștiința dependenței cosmice și care a știut să extragă de aci motive pentru buna călăuzire a vieții sale individuale. Pietatea, dreptatea, cumpătarea domină sufletul său. Eroul este ființa în care s-a dezvoltat mai puternic conștiința individualității, rezistentă față de toate puterile care o amenință cu nimicirea, pornită să se realizeze pe sine peste orice piedici, împotriva oricăror primejdii, înfruntînd zdrobirea fizică. Virtutea eroului completează astfel pietatea și măsura înțeleptului în icoana clasică a omului. Am spus că idealul clasic s-a format în cele opt veacuri care s-au scurs din momentul în care apar primele tragedii pe care le cunoaștem, pînă în clipa în care stoicismul își dă ultima expresie. Din această clipă începe să se afirme, din ce în ce mai puternic, noul ideal creștin. Am mai spus că instaurarea creștinismului nu se produce fără numeroase împrumuturi făcute idealului precedent. Acesta din urmă nu dispare niciodată definitiv. O viață latentă trăiește el chiar în timpul evului mediu, pentru a se desprinde ceva mai tare în mișcarea umanistă de la curtea lui Carol cel Mare sau Otton, pînă cînd în veacul al XIII-lea, odată cu zorii Renașterii italiene, pare a trece din nou la postul de conducere spirituală a umanității. De atunci idealul clasic a împlinit o funcțiune aproape permanentă în cultura Europei. Îl vedem astfel asociindu-se cu mișcarea de mîndrie și restaurare națională a unui Petrarca, Machiavelli și Rienzi. Prin Academia platoniciană a Medicișilor el se impune întregii elite spirituale a timpului. Descartes asociază raționalismul modern cu îndrumarea etică a stoicilor. Rousseau opune civilizației corupte a vremii sale exemplul virtuții antice. Eroismul civic al lumii vechi trece apoi printre modelele călăuzitoare ale Revoluției franceze. În același timp, Goethe face să trăiască din nou idealul personalității umane armonioase și integrează în opera sa rezultatele culturii ridicate pe temeliile clasicismului.

Între acestea, forțe tot mai numeroase, acumulate în decursul ultimului secol și în deceniile secolului nostru, tind să dizolve idealul clasic al omului într-un fel a cărui temperare al-

cătuieşte una din datoriile resimţite mai puternic de omul de cultură de astăzi. Am arătat şi mai sus cum ştiinţa modernă, înlocuind înţelepciunea antică, a răsturnat perspectiva în care aceasta din urmă îşi reprezenta fiinţa omului. Pe cîtă vreme filozofia veche înţelegea pe om din participarea sa la spiritul divin, ştiinţa a încercat a înţelege spiritul însuşi din jocul elementelor şi forţelor subumane. Încadrarea omului în seria zoologică prin opera unui Lamarck şi Darwin alcătuieşte una din faptele cele mai anticlasice ale ultimului secol. Ştiinţa ar fi trebuit, dealtfel, să menţină şi să alimenteze sentimentul dependenţei omului de totalitatea cosmică. Există în *dezrădăcinaţii* lui Barrès o frumoasă pagină în care Hippolyte Taine, unul din scientiştii cei mai reprezentativi ai veacului al XIX-lea, este pus să vorbească în timp ce contemplă un viguros stejar din grădina Luxemburgului. Adînca înrădăcinare liniştită a copacului, asociat cu întreaga natură, este resimţită acolo într-un dureros contrast cu dezrădăcinarea, mobilitatea şi solitudinea omului modern. Această modificare în sentimentul de sine al modernului a fost, în ultimul veac şi jumătate, un efect al dezvoltării vieţii urbane şi a industrialismului. Aspecte legate între ele şi condiţionîndu-se reciproc, viaţa urbană şi industrialismul au creat omului un mediu artificial al existenţei, i-au impus o depărtare de natură în care sensul clasic al vieţii a trebuit să pălească.

Aceeaşi acţiune corosivă s-a îndreptat apoi împotriva sentimentului unităţii şi limitării persoanei. Ba chiar în legătură cu aceasta din urmă s-au produs criticile cele mai frecvente adresate clasicismului. Viziunea omului unitar şi limitat se încadra, în adevăr, în ordinea imuabilă a unui univers static din care lipsea voinţa oricărei prefaceri şi perfecţionări. Progresivismul modern a trebuit să resimtă clasicismul drept adversarul său cel mai primejdios. Concepţia progresivistă a vieţii a înlocuit deci idealul perfecţiunii sferice limitate cu acela al personalităţii deschise, realizîndu-se prin contradicţii dialectice. Într-un univers capabil să se transforme şi să se perfecţioneze, se încadrează mai bine personalitatea de formă deschisă, gata să intre în tipare noi. Atît de adînc a fost săpat idealul clasic al unităţii, al consecvenţei şi solidităţii intime a persoanei, încît zilele noas-

tre au putut difuza concepţia omului contradictoriu din romanele lui Dostoievski, a fiinţei sfîşiate de izbucnirile vulcanice ale inconştientului freudian sau a omului necentrat, socotindu-se liber în virtutea unei conştiinţe disponibile, în care se poate insinua sugestia clipei trecătoare, într-un cuvînt omul anoetic şi anarhic pe care-l propune ca model contemporanilor scriitorul francez André Gide.

Dar poate antiteza cea mai izbitoare cu idealul clasic o găsim în spiritul modern al reformei sociale. Înţeleptul antic lucra prin cuvîntul şi exemplul său la perfecţionarea interioară a omului. Aşezări sociale mai bune şi mai drepte puteau fi nădăjduite ca un rezultat al acesteia. Înţelepciunea antică lucra la ameliorarea cadrului de viaţă al umanităţii prin înnobilarea individului. Reformismul social modern a socotit într-acestea, drept o cale mai bună, însăşi munca de perfecţionare aplicată direct cadrelor sociale de viaţă. Astfel, în timp ce înţeleptul devenea un tip omenesc aproape nereprezentat în epoca noastră, se impunea din ce în ce mai puternic figura reformatorului social. Noul spirit al reformei sociale a năzuit în ultimul secol către o îmbunătăţire a condiţiilor de viaţă şi muncă, printr-o mai justă organizare a raportului dintre muncă şi capital şi prin mai bune rînduiri privind asistenţa socială, instrucţia publică, biopolitica ş.a.m.d. În executarea acestui program, vremea noastră vede încă ţintele cele mai interesante ale muncii noastre de civilizaţie.

Fără a contesta îndreptăţirea transformărilor introduse în viziunea modernă a omului şi a orientării date aspiraţiilor lui sociale, comparaţia cu idealul clasic al vieţii îngăduie obiecţii importante. Căci fără îndoială că în cadrele sociale cele mai desăvîrşite este încă nevoie să fie introdusă o fiinţă lăuntric civilizată, capabilă să le conserve şi să se bucure de ele. Ameliorarea cea mai izbutită a împrejurărilor generale de viaţă nu face inutilă munca de înnobilare a individului, ba chiar o reclamă ca pe o condiţie indispensabilă. Reformismul social modern nu se poate lipsi de idealurile înţelepciunii antice. Din însăşi înţelegerea năzuinţelor celor mai legitime ale epocii noastre se precizează astfel sensul şi necesitatea unei înviorări a spiritului clasic.

Pe de altă parte, dacă în sistemul evaluărilor noastre morale înlocuirea viziunii statice a omului unitar și limitat în funcțiunile indicate de rînduiala cosmică, cu viziunea unui om mai plastic, menit să se integreze în mișcarea de desăvîrșire a lumii, a răspuns la un moment dat orientărilor fundamentale ale culturii noastre, o rememorare a vechilor idealuri vine acum la timpul ei. Cine dorește să păstreze libertatea omului, cine socotește că înlănțuirea lui ar constitui retrogradarea cea mai tragică pe care civilizația noastră ar putea-o trăi, acela înțelege că libertatea nu e cu putință decît sub condiția păstrării conștiinței de unitate și consistență internă a persoanei. Demisiunea acestui ideal face cu putință subjugarea omului, folosirea lui pentru oricare din scopurile dorite de asuprire. Dimpotrivă, numai conștiința că fiecare din noi alcătuim un bloc moral rezistent, centrat asupra însușirii originale pe care natura a fixat-o în noi, poate să ne împrumute puterea de a îndrepta către furtuna timpurilor o figură liniștită și demnă.

1933

TRANSFORMĂRILE IDEII DE OM

Problema omului, a naturii și a menirii sale, se impune astăzi cu atîta putere, încît socotim că nu va fi judecată inutilă încercarea de a lămuri în trecutul reflecției omului asupra lui însuși cîteva din marile ei linii istorice și unele din acele pe care tocmai nevoile epocii actuale ne cer a le desfășura mai departe. Antropologia filozofică este pentru gîndirea timpului problema cea mai urgentă, și însemnările care urmează, sprijinite de cîteva texte esențiale, pot fi înțelese ca o introducere în această disciplină.

PĂCAT ȘI CADUCITATE

Prima oară cînd omul reflectează asupra lui însuși, el extrage din această operație sentimentul că natura lui este atinsă de un blestem, ale cărui consecințe explică destinul lui permanent. Natura omului este viciată de un păcat originar. Pentru a fi înfrînt interdicția divină și a se fi împărtășit din cunoștință, omul a pierdut binefacerile primei sale așezări și ale nemuririi cu care fusese înzestrat. Cunoștința pe care o cîștigă Adam odată cu consumarea fructului interzis, prima lui cunoștință, este aceea a nudității lui. Blestemul care îl atinge îl lipsește de binefacerile raiului și îi suprimă nemurirea. Omul va trebui deci să muncească. El va trebui să se reproducă, cîștigînd astfel pentru speța lui nemurirea pe care individul o pierduse pentru sine.

Față de adînca interpretare a *Bibliei*, este interesant de remarcat că reflecția grecilor asupra originii și naturii omului nu

se însoţeşte cu sentimentul unui păcat, atît de viu în sufletul vechilor evrei, ci cu acel al unei caducităţi, al unei lipse originare, ale cărei urmări le putem constata încă. Interesant în această privinţă este mitul pe care îl povesteşte Protagoras în dialogul cu acelaşi titlu, datorit lui Platon, un mit care corespunde desigur unei vechi tradiţii şi care poate fi pus într-o fructuoasă comparaţie cu acel al *Genezei*, pentru a preciza deosebiri de o mare importanţă : „Era un timp — povesteşte Protagoras — cînd zeii existau, dar speţele muritoare nu apăruseră încă. Cînd sosi momentul hotărît de Destin pentru ca acestea să se nască, iată că zeii le întruchipează înlăuntrul pămîntului dintr-un amestec de humă şi de foc şi din toate substanţele care se pot combina cu focul şi huma. În momentul de a le scoate la lumină, zeii porunciră lui Prometeu şi lui Epimeteu să le împartă în mod potrivit toate însuşirile cu care ar putea fi înzestrate. Epimeteu îi cere lui Prometeu să-i lase lui grija de a face împărţirea darurilor. Cînd ea va fi gata, îi spune Epimeteu, tu vei inspecta opera mea. Îngăduinţa dată, Epimeteu se aşeză la lucru. Unora le dădu puterea, altora le dădu iuţeala, mai cu seamă celor mai slabe, altora le acordă arme şi acelora cărora natura nu le-a dat arme, el le născoci o altă calitate, cu care la nevoie să se poată salva. Pe acei pe care îi înzestrase cu micimea corpului îi dăruieşte cu fuga înaripată sau cu locuinţe subpămîntene. În scurt, între toate aceste însuşiri el menţine un echilibru, îngrijindu-se în născocirile sale numai de faptul ca una din speţe să nu dispară. După ce înzestrează îndeajuns pe fiecare împotriva distrugerii reciproce, el caută a le păzi împotriva vremii rele, care vine de la Zevs, îmbrăcîndu-le cu peri stufoşi şi cu piei groase şi pentru vremea somnului le dădu fel de fel de acoperăminte, apoi pe unele le încălţă cu copite, pe altele le îmbrăcă în piei groase şi goale de sînge. În sfîrşit, el procură fiecăreia o hrană deosebită, unora iarba pămîntului, altora fructele pomilor, altora rădăcinile lor ; unora el le atribui drept hrană carnea celorlalte. Acestora din urmă le dădu o posteritate numeroasă, victimele salvîndu-se astfel prin fecunditate. Dar Epimeteu, a cărui înţelepciune era imperfectă, cheltuise

fără să bage de seamă toate facultățile naturale și pentru a înzestra speța omenească el găsi că nu mai are decît puține însușiri la îndemînă. Atunci apare Prometeu pentru a supraveghea lucrul. El vede pe celelalte spețe echipate într-un chip armonios, iar pe om, gol, fără încălțăminte, fără acoperămînt, fără arme, și ziua în care Destinul hotărîse ca omul să iasă din pămînt se apropia cu repeziciune. Neștiind ce mijloc să găsească pentru a salva pe om, Prometeu se hotărăște să fure îndemînarea artistică a lui Hefaistos și a Atenei și, în același timp, să fure focul, căci fără foc era cu neputință ca acea îndemînare să fie practicată. Astfel, omul fu înzestrat cu multe din artele utile vieții, nu însă cu arta politică. Aceasta din urmă era ținută de Zevs lîngă sine și Prometeu nu mai avusese timpul să pătrundă în Acropola în care Zevs locuiește. Apoi, la porțile lui Zevs străjuiau sentinele înfricoșătoare și Prometeu nu putu trece mai departe de atelierul în care Hefaistos și Atena practicau împreună artele lor... Omul se găsi astfel în stăpînirea tuturor mijloacelor necesare vieții ; dăruindu-l însă cu focul, Prometeu fu mai tîrziu învinuit de hoție. Omul, cel dintîi printre celelalte animale, cinsti pe zei ; el fu acela care începu să construiască altare și chipuri divine ; în sfîrșit, el a stăpînit mai întîi arta de a emite sunete și cuvinte articulate ; el inventă locuințele, vestmintele, încălțămintea, acoperămintele și bucatele pe care le produce pămîntul. Astfel înzestrați, oamenii trăiră mai întîi risipiți și nici un oraș nu exista. Din această pricină, ei erau veșnic măcelăriți de animalele totdeauna mai puternice decît ei ; și îndemînările lor, îndestulătoare pentru a-i hrăni, rămîneau neputincioase împotriva războiului pe care animalele îl duceau contra lor, cu izbînzi sporite de faptul că, nestăpînind arta politică, ei nu cunoșteau nici pe aceea a războiului, din care aceasta este numai o parte. Oamenii căutară atunci să se adune și să întemeieze orașe, pe care să le apere, dar odată adunați, ei continuau să se rănească, tot din pricină că arta politică le lipsea, așa încît ei începură din nou să se risipească și să piară. Neliniștit că speța noastră este amenințată cu pieirea, Zevs trimise pe Hermes spre a aduce oamenilor pudoarea și

justiția pentru ca să existe în cetăți armonia și legătura creatoare de prietenie".

Deopotrivă cu versiunea *Genezei,* vechiul mit al lui Platon manifestă sentimentul că de originea omului este legat un fapt grav și excepțional, că apariția lui s-a produs pe o cale neregulată, că ea alcătuiește un adevărat „scandal" al creației. Omul este o ființă problematică și pentru sentimentul vechilor evrei și pentru cel al vechilor greci. Cîteva deosebiri sînt totuși izbitoare. Mai întîi, Dumnezeul *Bibliei* face de la început pe om asemănător cu sine și îi acordă în felul acesta un rang deosebit, o situație privilegiată în creație. Grecii au resimțit însă mai viu unitatea naturalistă a creației. Omul este, în mitul lui Protagoras, o ființă deopotrivă cu toate animalele. El este unul dintre animale, un animal totuși mai slab, mai puțin apt a susține lupta cu celelalte specii prin singurele mijloace ale înzestrării sale fizice. Omul primește în schimb îndemînările tehnice. Însușirea esențială a omului *Genezei* este cunoașterea, cu care el plătește nemurirea și fericirea sa, și numai în al doilea rînd virtutea și înțelepciunea politică. Însușirea fundamentală a omului pentru sentimentul vechiului grec este mai întîi știința și abilitatea tehnică. Omul lui Platon este animalul tehnic al creației, *homo faber.* Cu o finețe uimitoare constată grecul denivelarea existentă în sufletul omului între excelența lui tehnică și inferioritatea lui etic-politică, explicîndu-și-o prin momentele foarte îndepărtate în timp cînd el a primit aceste felurite daruri. Omul cunoștea de mult artele focului, ba chiar cunoscuse pe zei și știa să se închine lor, știa să-și clădească altare și case, să se îmbrace, să vorbească și să cultive pămîntul cînd, într-un tîrziu, alarmat de amenințarea care îl pîndea, Zevs îi dărui arta politică, a păcii și a războiului (destinat luptei cu celelalte specii animale), pudoarea și justiția. Atitudinile sociale sînt deci mai noi în sufletul omului și astfel se poate explica relativa lor primitivitate față de nivelul ridicat al abilităților tehnice. Omul este deci un animal debil, dar bine înzestrat tehnicește, deși cu slabe și încă rudimentare facultăți morale și politice. Este în firea lui o caducitate, pe care educația etic-politică ar

putea-o totuşi remedia. [1] Grecii introduc, în chipul lor de a gîndi omul, ideea posibilităţii unei desăvîrşiri prin educaţie. Omul este un animal politic imperfect, dar ameliorabil. Cînd darul artei politice, dobîndit mai tîrziu, va fi exercitat într-un interval de timp cel puţin egal cu acela întrebuinţat pentru diversele sale cuceriri tehnice, nu va obţine oare omul mari rezultate în direcţia pudorii, a justiţiei, a prieteniei, a armoniei sociale ? Mitul lui Protagoras ne autorizează s-o credem. Sentimentul păcatului originar introduce existenţa terestră a omului într-un impas. Abia creştinismul va găsi putinţa unei eliberări din acest impas, prin dogma vieţii de apoi. Sentimentul grec al caducităţii umane se însoţeşte însă cu o perspectivă liberă asupra viitorului. Concepţia antropologică a omului grec este în fond optimistă.

HUMANITAS

Darurile pe care Prometeu le-a oferit oamenilor, în lipsa acelora atribuite de Epimeteu celorlalte animale, sînt încă imperfecte, dar ele sînt acele care îl caracterizează în mod eminent. Platon şi apoi întreaga antichitate trag consecinţele acestei vederi. Acešte daruri se grupează în concepţia ciceroniană a umanităţii *(humanitas)*. Sufletul omenesc se distinge prin virtuţile bărbăteşti ale tăriei de caracter, *animus, virtus, fortitudo*, dar şi prin acele mai feminine ale ordinii, ale măsurii şi ale decenţei. Umanitatea în om înglobează pe acestea din urmă. Prin tărie de suflet, omul apără cetatea împotriva primejdiei externe, dar prin umanitate, el menţine coeziunea ei internă şi dezvoltă roadele păcii... Stoicii arătaseră apoi că omul participă la ra-

[1] Protagoras povesteşte mitul său pentru a dovedi că virtutea politică se poate învăţa. „Dacă eşti în stare să ne demonstrezi mai limpede, îi spune Socrate, că virtutea se învaţă, nu ne lipsi de această demonstraţie." Preferaţi un mit sau un discurs explicativ ? întreabă Protagoras pe cei de faţă. Şi cum asistenţa ezita : „Ei bine, hotărî el, mi se pare că un mit v-ar fi mai plăcut".

țiunea divină, care pătrunde întregul univers și îi dă coerența unui întreg unitar și a unui lucru plin de frumusețe. Prin rațiune, omul ajunge să iasă de sub puterea impresiilor momentane, să înțeleagă înlănțuirea evenimentelor și totalitatea cosmică și umană care îl înglobează. Pasiunea adevărului și a frumosului, autoritatea cu plăcere acceptată a oamenilor înțelepți, completează fizionomia umanității în om. Portretul care înglobează cele mai numeroase din trăsăturile antropologiei antice, mai cu seamă acele ale antichității tîrzii, este acel pe care îl schițează Cicero, în *De officiis*, I, 4 : „După instinctul dăruit de natură, orice animal caută să-și apere viața și corpul, să fugă de tot ce îl amenință, să caute și să găsească tot ce îi este trebuincios pentru a trăi, hrana, adăpostul și toate lucrurile asemănătoare. Printr-o dorință comună tuturor spețelor, fiecare animal este înclinat apoi să se împreune pentru a se reproduce și să-și îngrijească pruncii. O deosebire minunată separă însă pe om de brută. Supus în întregime impulsiei simțurilor, animalul se îndrumează către ceea ce se găsește în fața lui ; el nu se leagă decît de prezent și rămîne nepăsător față de trecut și de viitor ; în timp ce omul, prin privilegiul rațiunii cu care a fost împărtășit, observă cauzele, efectele și progresele lucrurilor care îl înconjoară, vede premisele lucrurilor, compară raporturile lor, unește viitorul cu prezentul, îmbrățișează fără sforțare desfășurarea întreagă a vieții și își pregătește tot ce este necesar pentru această călătorie. Prin influența rațiunii, natura apropie pe om de om, îi face să vorbească și să trăiască împreună, le insuflă mai cu seamă o vie iubire pentru acei cărora le datoresc zilele și îi îndeamnă să caute și să mențină între ei starea de societate. Pentru toate aceste motive, natura ațîță pe fiecare om să procure cele trebuincioase vieții, nu numai pentru sine însuși, dar și pentru tovarășa și copiii săi, apoi pentru toți acei care îi sînt dragi și pe care îi ocrotește. Toate aceste griji sînt ca un ascuțiș care îi menține spiritul treaz și îl obligă să-și îndoiască activitatea. Dar apanajul distinctiv al omului este cercetarea și descoperirea adevărului. Astfel, îndată ce treburile noastre ne lasă oarecare libertate, devenim lacomi să vedem, să auzim, să

ne sporim instrucția, și fericirea ni se pare cu neputință de atins fără cunoașterea minunilor și misterelor naturii. Urmează de aci că tot ce este adevărat, simplu și pur are cea mai strînsă înrudire cu atributele speței umane. Setei acesteia de adevăr i se asociază o anumită iubire a superiorității, care face ca o inimă bine născută să nu asculte decît de sfaturile și lecțiile unui maestru de autoritate justă și legitimă, înarmată pentru folosul general. Din mărinimia aceasta pornește și disprețul pentru lucrurile umane. Nu este apoi un apanaj mărunt al naturii și rațiunii omului de a avea singur, printre celelalte ființe însuflețite, sentimentul ordinii, al decenței și al măsurii pe care trebuie s-o respectăm în acțiunile și cuvintele noastre. Astfel, numai omul observă în lucrurile supuse vederii frumusețea, grația și justețea proporțiilor lor. Reflectînd în suflete imaginea care se înfățișează ochilor, natura și rațiunea hotărăsc în același timp că oricare dintre noi se cuvine să aplice frumusețea, constanța și ordinea în toate planurile și purtările sale." În conceptul ciceronian al omului, vechiul sentiment al insuficienței lui originare, al precarității lui, tîrziu și, din această pricină, neîndestulător remediată, face loc unei sporite conștiințe de sine. Tonul s-a schimbat. Acum vorbește respectul de sine. Cicero pictează portretul omului cu mîndria de a fi om. Rațiunea devine însușirea dominantă a omului și din aceasta decurge setea sa de a cunoaște, iubirea culturii, respectul pentru maeștri, ba chiar și aspirația către formele estetice ale vieții. Căci ordinea și armonia, pe care rațiunea le cunoaște în așezările universului, ea tinde să le realizeze în propria sa alcătuire sufletească. Însăși solidaritatea socială, mai vie pare-se la om decît la celelalte specii animale, i se pare lui Cicero un efect al rațiunii. Căci recunoscînd mai viu prin rațiune dependența sa față de părinții care i-au dat naștere și față de copiii pe care urmează să-i ocrotească, omul își dezvoltă sentimentele sale sociale și își sporește zelul său în serviciul altora. Concepția lui Cicero dezvoltă astfel toate implicațiile etic-estetice ale raționalismului antropologic. Viziunea omului ca ființă rațională, *homo sapiens*, este una din cele mai coerente în paginile lui Cicero.

PARADOXUL NATURALIST AL OMULUI

Vechiul sentiment al insuficienței naturale a omului reapare la Pliniu, în care cercetarea antică a naturii ajunge la expresia ei enciclopedică. Pictura lui abundă în tonuri negre, printre care și acel al perversității care face din om dușmanul cel mai ireductibil al omului. Într-acestea, naturalistul Pliniu exprimă sentimentul de orgoliu, pe care, dealtfel, îl însoțește cu ironia lui, al omului ca scop al creației și ca domn al ei, chemat s-o stăpînească. Pliniu coboară din nou pe om în planul naturii, deși îi rezervă aci un loc excepțional. O altă caracteristică importantă a reflecțiilor lui Pliniu este aceea că, în greutățile existenței și spre deosebire de celelalte spețe, omul nu se servește de instinctele, ci de achizițiile sale. Omul nu datorește naturii nici una din îndemînările lui. Pe toate acestea el le-a cîștigat și continuă a le cîștiga, odată cu apariția fiecărui individ, prin ostenelile învățăturii. Omul este astfel un produs artificial, un adevărat paradox în mijlocul naturii. Iată cuvintele lui Pliniu, în *Historia naturalis*, VII, 1 : „...Este drept a începe studiul nostru prin om, pentru care natura pare a fi produs tot restul. Unor daruri atît de mari, ea i-a opus însă compensații foarte crude, încît ne putem îndoi dacă natura a fost pentru om o mamă bună sau o nemiloasă mamă vitregă. Mai întîi, omul este singurul animal care se îmbracă pe seama celorlalte. Celorlalte animale ea le-a dat vestminte felurite, acoperăminte, scoici, piei, țepi, coarne, peri, puf, pene, lînă, plăci. Chiar trunchiul copacilor a fost păzit de frig și de căldură uneori printr-o îndoită coajă. Omul este singurul pe care natura îl azvîrle în ziua nașterii sale gol pe pămîntul gol, lăsîndu-l îndată în prada gemetelor și plînsetelor. Nici un alt animal nu este condamnat la lacrimi din prima zi a vieții sale. Cît despre rîs — pe Hercule ! — însuși rîsul cel mai precoce și cel mai naiv nu este acordat nici unui copil înainte de a patruzecea zi a vieții sale. După ce a luat cunoștință de lumină, legături de care sînt scutite chiar animalele născute în sclavie îi cuprind membrele și i le înfășoară strîns. Fericită naștere ! Iată-l întins, cu mîinile și picioarele legate, plîngînd, pe acela care trebuie să comande tuturor ființelor ! Iată-l începîndu-și viața prin chinuri, fără a fi făcut altă gre-

şeală decît aceea de a fi venit pe lume ! Ce nebunie, după astfel de începuturi, de a-ţi acorda drepturi la orgoliu ! La primele manifestări ale puterii proprii, odată cu primele binefaceri ale timpului care se scurge, omul devine asemănător cu un patruped. Cît timp îi va mai trebui pentru a dobîndi mersul unui om, pentru a ajunge să glăsuiască, să sfarme alimentele cu gura, cît timp va mai trebui să treacă pînă să-i dispară zvîcnelile din moalele capului, semnul celei mai mari slăbiciuni printre toate speţele animale ? Adăugaţi bolile şi toate acele remedii pe care noi flagele le fac adeseori inutile. Animalele sînt conduse de instinctele lor ; unele dispun de o fugă rapidă, de un zbor năvalnic, altele ştiu să înoate ; numai omul nu ştie nimic fără a fi învăţat : nici să vorbească, nici să umble, nici să se hrănească ; într-un cuvînt, prin sine însuşi el nu ştie decît să plîngă. Din această pricină, mulţi au socotit că ar fi fost mai bine pentru un om să nu se nască sau să dispară cît mai curînd." Întunecatul şi sarcasticul tablou prezintă în om o fiinţă debilă, nenorocită şi artificială, făcută totuşi să stăpînească întreaga natură, care se pune la dispoziţia lui. Pliniu încearcă astfel pentru om, în acest prim secol al erei noastre, sentimentele contrarii cu care îl va considera şi creştinismul. Numai că, interzicîndu-şi orice ipoteză metafizică, orice ancorare a omului în transcendenţă, omul este în reflecţia antropologică a naturalistului Pliniu o apariţie inexplicabilă, un adevărat paradox al naturii. În acest moment al pozitivismului antic, lumea occidentală nu aflase încă cuvîntul de dezlegare a enigmei aflător în *Biblie* şi creştinismul nu ajunsese încă să-l readucă în conştiinţa oamenilor şi să-l sporească.

INDETERMINISM ŞI CREAŢIE

Renaşterea descoperă din nou demnitatea omului. Cîteva tratate ale Renaşterii poartă în titlu această expresie sau ceva asemănător cu ea. În 1486, un tînăr genial, în a cărui mare frumuseţe contemporanilor li se părea a recunoaşte nobleţea unei descendenţe divine, Pico della Mirandola, îşi scrie disertaţia sa *De ho-*

minis dignitate [1], pe care dorea s-o pronunţe la Roma cu prilejul susţinerii celebrelor sale teze. Printre motive antropologice cunoscute mai demult, apar unele idei noi, destinate unei lungi perpetuări. Omul, spune Pico, nu este legat nici de un loc, nici de o formă anumită, desigur pentru a-şi da singur forma pe care a dorit-o, obţinînd astfel favoarea de a se putea ridica deasupra tuturor creaturilor, dar şi riscul de a coborî sub nivelul oricăreia din ele. Dumnezeu vorbeşte lui Adam : „Nu ţi-am dat, o, Adame, nici aşezare determinată, nici chip propriu, nici bunuri pe seama ta, pentru ca să poţi dobîndi şi poseda locul, faţa şi bunurile pe care le-ai putea rîvni şi pe care le-ai putea poseda după voinţa şi propria ta socoteală. Natura celorlalte fiinţe a fost hotărîtă prin legile pe care i le-am prescris şi am ţinut-o prin aceasta in marginile ei fixe. Tu însă nu eşti conţinut de nici o limită cu neputinţă de trecut, ci, după propria ta voinţă liberă, pe care am încredinţat-o mîinilor tale, poţi să-ţi prescrii singur natura ta. Te-am pus în mijlocul lumii pentru a privi cu uşurinţă în jurul tău şi pentru a putea înţelege ce se petrece în ea. Nu te-am făcut nici ceresc, nici terestru, nici muritor, nici nemuritor, pentru ca să poţi deveni, cu deplină libertate şi cinste, propriul sculptor şi poet al formei pe care ai vrea să ţi-o dai. Ai putea degenera în fiinţele inferioare şi brute sau poţi să te înalţi în lumea superioară a celor divine, după singura hotărîre a spiritului tău." Pentru a întrebuinţa un cuvînt al filozofiei lui Bergson, pe care o aminteşte, de fapt, ca o premisă îndepărtată, Pico della Mirandola recunoaşte zona de indeterminare care se întinde în jurul fiinţei omului. Înălţările şi căderile omului sînt rezultatul indeterminării sale, al împrejurării că, printre creaturi, el este singurul care nu este legat de fatalităţile unei forme unice şi fixe. Libertatea omului este pricina măreţiei şi mizeriei sale. Omul este creatorul destinului său. Iată un sunet nou în simfonie. Antichitatea nu l-a cunoscut. Pentru antichitate, omul era un element determinat al cosmosului, deţinînd un loc necesar

[1] O nouă prezentare a renumitei disertaţii a lui Pico della Mirandola, împreună cu alt material conex, în tr. germ. însoţită de o introducere a lui H. W. Rüssel, la Pantheon, Akademische Verlagsanstalt, 1940.

armoniei lui, pe care nu putea avea altă menire mai înaltă decît a o realiza în sine. Omul putea reflecta armonia universului, dar n-o putea spori, el nu putea adăuga nimic realității. Credința în valoarea creatoare a destinului omenesc este semnul unei transformări profunde în concepția despre sine a omului modern. În lucrarea lui Giovanni Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, 1940, care consacră un capitol conceptului omului în această epocă, se poate urmări bine dezvoltarea acestui motiv. El șerpuiește ca una din temele cele mai reprezentative în opera umaniștilor. Marsilio Ficino, unul din întemeietorii Academiei platonice din Florența, susține în *Theologia platonica* (XIII, 3) că în timp ce imutabilitatea este legea fatală a naturii inferioare, schimbarea și progresul sînt consecința libertății umane (Gentile, p. 77). Oamenii să nu fie deci sclavii, ci emulii naturii : *„non servi simus naturae, sed aemuli"*. Puterea creatoare a libertății umane este deopotrivă cu a naturii. Omul îmbogățește necontenit cuprinsul realității. Alteori el reia operele naturii, le corectează și le perfecționează : *„naturae inferioris opera perficit, corrigit et emendat"*. În romanul alegoric al lui Giordano Bruno, *Spaccio della bestia trionfante*, 1584, facultatea omului de a spori conținutul realității este afirmată încă o dată : „Zeii au dat omului intelectul și mîinile și l-au făcut asemănător cu ei, acordîndu-i deasupra celorlalte animale facultatea care cônsistă în a lucra nu numai după natură și obișnuință, dar și în afară de acestea, formînd sau putînd să alcătuiască alte naturi, alte procese, alte orînduiri cu spiritul său, cu acea libertate fără de care n-ar avea zisa asemănare și nu și-ar putea păstra situația de zeu al pămîntului". (Cp. motivul libertății creatoare, prin care omul continuă și perfecționează lucrarea divină, la G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, 1452, publicată abia în 1532. Cfr. Gentile, *op. cit.*, p. 111.)

EMOȚIA ASTRONOMICĂ

Toate motivele antropologiei antice și a Renașterii revin, către sfîrșitul acestei epoci, la Tommaso Campanella : *Del senso delle cose*, II, 25. Debilitatea naturală a omului este deplînsă cu

accente care amintesc pe Platon şi Pliniu : „Omul se naşte gol, neînarmat, cu puţine îndemînări, plîngînd, fără să ştie să se hrănească, nici să se ajute, în timp ce celelalte animale îmbrăcate cu solzi, cu pene, cu piele, înarmate cu dinţi, cu coarne, cu ţepi, cu unghii, cu gheare, cu cioc, ştiu îndată să umble, să mănînce şi să se ajute". Urmează motivul, de asemeni antic, al omului ca rege ale creaţiei : „În puţină vreme, omul învinge toate animalele şi se îmbracă cu pieile lor, le foloseşte puterea ca pe a sa, se îmbracă cu aur, cu argint şi cu fier, înoată în mare, zboară prin aer ca Dedal, aleargă pe pămînt cu picioarele sale şi ale animalelor, umblă pe apă învingînd undele mîndre şi vînturile duşmănoase, ca un domn al mării ; stăpîneşte toate metodele spre folosul său şi le înmlădiază. Abate copacii, face din ei nave, case, aprinde cu ei focul, le mănîncă fructele, se serveşte de frunzele şi de florile lor pentru a se desfăta şi pentru a se lecui ; întrebuinţează pietrele, munţii, pădurile, după gustul său ; şi pare a fi stăpînul lumii întregi, nu numai al animalelor. Ce animal puternic şi înţelept ar fi putut face ce a izbutit omul, neînarmat, gol, slab şi timid, sau numai o mică parte din ce a făcut el ?" Explicaţia puterii şi dominaţiei omului stă în aceea că, pe cînd celelalte animale dispun de o singură îndemînare, omul dispune de toate îndemînările şi că, învăţîndu-le de la ele, poate să le dezvolte şi să le îmbunătăţească. Varietatea activităţilor omului şi caracterul lor ameliorabil alcătuiesc îndoita raţiune a regalităţii umane : „Îmi veţi spune, scrie Campanella, că albinele îşi fac state, ca şi omul, că elefanţii au religie ; că păianjenii ţes o pînză mai subţire decît o poate ţese omul ; că alte animale îşi construiesc cuiburi şi că altele se pricep să poarte războiul cu iscusinţă. Eu însă vă voi răspunde că tot ce fac animalele poate face şi omul şi încă mai bine ; că el instituie state, face legi şi cetăţi, temple, religii ; tămăduieşte mai bine decît cîinii ibici şi decît hipopotamul şi că, în timp ce oricare animal este bun pentru un singur lucru, el este bun pentru o mie. Mai mult, laţurile cu care prinde păsările sînt deopotrivă cu ale păianjenului, locuinţele sale sînt ca ale albinei, se războieşte ca peştii şi cocorii ; primeşte exemplul tuturor şi le îmbunătăţeşte toate artele şi îndemînările. Învinge forţa elefantului, care poartă pe spatele său un turn plin cu oameni, care

îl domină şi-l comandă ; şi, întocmai ca leul, ucide şi mănîncă balena." Focul este apoi marea descoperire a omului. „Nici un animal, chiar cînd are mîini, ca ursul şi maimuţa, nu ştie să întrebuinţeze focul, nici să-l stingă, nici să-l primească din soare sau să-l smulgă din pietre, să-l înteţească, să înmlădieze cu el metalele, să coacă bucatele şi să producă sunete şi lumini." Dar printre toate minunile îndemînărilor şi descoperirilor omeneşti, este una care a izbit mai puternic cugetarea Renaşterii şi a contribuit mai mult să îmbogăţească conceptul său despre om. Aceasta este ştiinţa astronomică, îmbogăţită mult în aceeaşi vreme. Cu mai bine de un secol şi jumătate în urmă, Manetti lăudase geniul astrologic al omului, referindu-se desigur la cuceririle lui în antichitate : „Astrologii, considerînd cu mare atenţie mişcările şi întoarcerile stelelor, locul şi orbitele zodiilor şi planetelor [1], au ajuns la o asemenea cunoaştere a lor, încît pot prezice cu mult timp înainte eclipsele şi defecţiunile soarelui şi ale lunii, după cum pot cunoaşte din vreme cum vor fi recoltele de grîu şi de ulei, îmbelşugarea vinului şi sărăcia". Campanella trăise însă puternica emoţie astronomică a descoperirilor mai noi. În 1543 apăruse opera lui Copernic *De revolutionibus orbium coelestium* şi secolul vibrase în întregime de revelaţiile ei. Marile nume ale epocii sînt acele ale lui Kepler, Tycho Brahe, Galilei, care înalţă geniul calculaţiei şi puterea inteligenţei omeneşti pînă la măsura universului. Campanella culege aceste ecouri şi îmbogăţeşte cu ele icoana omului : „Astronomia ne arată pe omul ceresc ca unul care priveşte în sus şi măsoară mărimea stelelor, numără mişcările lor, iar pe cele ce nu le vede le închipuie, cu epiciclurile şi excentricităţile lor; şi socotelile lui sînt atît de juste, încît omul pare nu numai un cunoscător, dar oarecum un meşteşugar al cerului. Şi în marea felurime a opiniilor sale asupra modelului şi principiilor lucrurilor se arată deopotrivă divinitatea sa, care pe atîtea căi se îndreaptă către cunoaşterea Creatorului. Şi ceea ce este încă de mirare : ştie cînd se produc eclipsele şi le poate prevesti cu o mie de secole mai înainte ca şi conjugările şi înfăţişările tuturor stelelor, na-

[1] In textul de bază : plantelor (n. ed.).

tura și numele lor, cometele, semnele și influențele acele ce se produc pe pămînt, în apă, în aer ; vremea solstițiilor și a echinoxurilor, apogeele și excentricitățile, pe care le precizează cu exactitatea unui fir de păr ; și cînd Dumnezeu schimbă ceva în cer, omul bagă de seamă și notează anomalia și iregularitatea ; neostenit ridică table noi și indice de lucruri foarte îndepărtate și cunoaște prin rațiune nu numai moartea și viața omului, dar a tuturor animalelor, a statelor și domniilor, ba chiar a lumii întregi, care urmează să piară prin foc." În portretul omului, așa cum îl zugrăvește Campanella, se îmbină reprezentarea lui *homo faber* cu aceea a lui *homo sapiens,* iar acesta din urmă crește prin tot ce-i aduc descoperirile minunate ale științei noi (pe care n-o distinge, dealtfel, cu totul de vechea astrologie).

REGELE DETRONAT

Sentimentul de orgoliu, de sporită conștiință de sine, de satisfacție cu sine însuși, al omului Renașterii, se asociază la Pascal, cel mai de seamă antropolog creștin, cu sentimentul mizeriei proprii. Omul este un rege, dar un rege detronat. Ambivalența sentimentelor față de sine însuși este o situație morală pe care omenirea o mai cunoscuse. Am întîlnit-o și caracterizat-o la Pliniu în forma ideii despre paradoxul naturalist al omului. Enigma omului rămăsese atunci nedezlegată. Cuvîntul dezlegării nu-l putea aduce decît creștinismul. El îl aduce în reflecția săgetătoare a lui Pascal, *Pensées,* II, 8: „Măreția omului este atît de vizibilă, încît ea rezultă din însăși mizeria lui. Căci ceea ce este natură în animale numim în om mizerie : un fapt prin care recunoaștem că natura sa fiind astăzi asemănătoare cu aceea a animalelor, el se găsește decăzut dintr-o natură mai bună, proprie lui altădată". Și deodată comparația revelatoare, în care Pascal este maestru : „Cine oare se simte nenorocit că nu este rege ? Numai un rege detronat. Oare Paulus Aemilius era nefericit pentru că nu mai era consul ? Dimpotrivă, toată lumea socotea că Paulus Aemilius era fericit pentru că fusese consul, căci condiția sa nu era să fie consul totdeauna. Perseu era însă considerat nenorocit de a nu mai fi rege mereu, încît,

încetînd să mai fie, părea ciudat că nu mai poate îndura viaţa. Cine se simte oare nenorocit că n-are decît o gură ? Cine nu se va simţi însă nefericit nemaiavînd decît un ochi ? Nimeni pe lume nu s-a întristat că n-are trei ochi, dar sînt atîţia care nu se pot mîngîia că le lipseşte vederea." Omul nu este un Paulus Aemilius. Omul este un Perseu, un rege care şi-a pierdut puterea, fiul lui Dumnezeu, izgonit într-o lume care nu a fost a lui, împerecheat cu o natură animalică, pe care o resimte în sine însuşi cu sentimentul unei adînci restrişti. Apărînd îndată după marile descoperiri astronomice ale Renaşterii, Pascal va avea un sentiment de sine modificat într-altfel decît acel al contemporanilor unui Copernic sau al unui Tommaso Campanella. Gîndul infinităţii universului, cu care Giordano Bruno spărsese imaginea cosmosului finit al anticilor, apare şi la Pascal. Dar din contemplarea infinităţii lumii el nu extrage sentimentul de orgoliu al omului înălţat prin inteligenţa lui pînă la măsura universului, ci deocamdată un sentiment de umilinţă, de strivire. Infinitatea lumii nu-i relevă omului măreţia lui, ci pe a lui Dumnezeu, creatorul acestei lumi : „Contemple omul, strigă Pascal, natura întreagă în deplina şi înalta ei maiestate ; îndepărteze-şi privirile de la măruntele lucruri care îl înconjoară : privească această strălucitoare lumină pusă ca o lampă eternă pentru a lumina universul ; fie ca pămîntul să-i apară ca un punct faţă de vastul cerc pe care acest astru îl descrie şi minuneze-se că îndepărtatul cerc nu este el însuşi decît un punct foarte delicat faţă de acela pe care îl îmbrăţişează astrele care alunecă pe firmament. Iar dacă vederea noastră se opreşte aici, imaginaţia să ne treacă mai departe : mai degrabă va osteni ea de a concepe decît natura de a procura motive ale uimirii. Întreaga lume vizibilă nu este decît o trăsătură imperceptibilă în amplul sîn al naturii. Nici una din ideile noastre nu se poate apropia de imensitatea ei. Putem oricît de mult extinde concepţiile noastre dincolo de spaţiile imaginabile şi nu putem produce decît nişte atomi în comparaţie cu realitatea lucrurilor. Lumea este o sferă infinită, al cărei centru este pretutindeni şi a cărei circomferinţă nu este nicăieri. În sfîrşit, cel mai izbitor caracter sensibil al omnipotenţei lui Dumnezeu este că închipuirea noastră se pierde în această cugetare."

Ba chiar perplexitățile inteligenței omenești devin cu atît mai mari, cînd, trecînd de la infinitul mare la infinitul mic, de la univers la neant, constată că, așezată între aceste extreme și incapabilă să le conceapă, așa cum numai lui Dumnezeu îi este dat s-o facă, știința devine o zădărnicie. „Căci, în fine, ce este omul în mijlocul naturii ? Un neant față de infinit, un tot față de neant : o mijlocie între nimic și tot. Infinit îndepărtat de a înțelege extremele, scopul și principiul lucrurilor sînt ascunse pentru el într-o taină de nepătruns, fiind tot atît de incapabil să vadă neantul din care este scos și infinitul în care este înghițit. Ce va putea face el decît să perceapă ceva din mijlocul lucrurilor, cu deznădejdea eternă de a nu cunoaște principiul și scopul lor. Toate lucrurile sînt ieșite din neant și dezvoltate pînă la infinit. Cine poate urmări aceste uimitoare desfășurări ? Numai autorul acestor minuni le poate înțelege ; nimeni altul în afară de el. Necontemplînd aceste infinituri, oamenii au purces cu îndrăzneală la cercetarea naturii, ca și cum ar avea aceleași proporții cu ea." Polemica cu temerara știință astronomică a Renașterii este evidentă în aceste cugetări ale lui Pascal. Fără a ne referi la emoția astronomică, ultima intenție a acestor gînduri patetice nu ni se destăinuiește. Dar uimirea în fața universului nu se rezolvă la creștinul Pascal în hotărîrea de a persevera în cercetare și de a se întări în orgoliul său, ci în aceea de a abandona cercetarea și de a se umili. Omul pascalian părăsește deci orgoliul cugetării, dar nu cugetarea însăși. Dimpotrivă, oricare ar fi incapacitatea sa să cuprindă infinitul în cele două direcții și oricare ar fi precaritatea condiției sale debile, pusă de atîtea ori în lumină începînd cu antichitatea, omului îi rămîne înalta superioritate de a se concepe pe sine, fie și în umilința condiției sale. Singura, dar adevărata noblețe incomparabilă a omului, superioritatea lui față de natura strivitoare prin mărime și forță, îi rămîne deci cugetarea. „Omul este o trestie, cea mai slabă din natură, dar o trestie gînditoare. Nu este nevoie ca universul întreg să se înarmeze pentru a-l strivi. Un abur, o picătură de apă ajung pentru a-l ucide. Dar chiar cînd universul îl distruge, omul rămîne mai nobil decît ceea ce îl doboară, pentru că el știe că

moare ; în timp ce universul nu bănuieşte nimic din puterea pe care o are asupra omului. Întreaga noastră demnitate consistă deci în cugetare." Pascal întrebuinţează cuvîntul „demnitate", folosit de atîtea ori de cugetătorii Renaşterii. Numai că pentru el demnitatea umană nu consistă în puterea ştiinţifică a cugetării, nici în virtutea făptuitoare a tehnicii lui, nici în perspectivele deschise ale înălţării, tot atîtea motive pe care le-am urmărit în Renaştere, ci în facultatea de a se concepe ca fiul lui Dumnezeu şi ca posesorul, prin cugetare, al unei mari moşteniri. În *Cugetările* lui Pascal se organizează sentimentul modern al sublimului, adică al măreţiei şi forţei naturii, în faţa cărora ajunge a vibra mai viu demnitatea omului, unul din acele complexe afective care, de-atunci şi pînă în romantism, au urmărit mai insistent cultura timpului nostru. Problematica sublimului în filozofia lui Kant va relua multe din motivele *Cugetărilor* lui Pascal.

OMUL NATURAL

Concepţia antropologică a Renaşterii trăieşte încă o dată în filozofia lui Rousseau. Dar extragerea ei este îngreuiată de faptul că Rousseau nu ne oferă atît portretul omului, cît al devenirii umane, punctată de cîteva întruchipări tipice ale ei : omul natural, sălbaticul, civilizatul. Pentru a regăsi permanentul în această diversitate şi mişcare, trebuie să extragem din reflecţiile lui Rousseau acele însuşiri comune şi statornice ale omului care au făcut posibile transformarea şi degenerarea lui, însuşirile omului natural. În aceste reflecţii întîmpinăm motivele cunoscute din Renaştere. Ele aparţin tratatului *De l'inégalité parmi les hommes*, 1755. Mai întîi, ideea, formulată altădată de un Campanella, că omul, neavînd pe seama sa nici un instinct propriu, poate să-şi aproprie instinctele tuturor animalelor. „Fiecare speţă n-are decît propriul său instinct, şi omul, neavînd poate nici unul care să-i aparţină, şi le aproprie pe toate, se nutreşte cu majoritatea alimentelor diverse pe care celelalte animale şi le împart şi îşi găseşte, prin urmare, subzistenţa mai

uşor decît oricare altul dintre ele." Împreună cu universalitatea omului reapare ideea libertăţii lui, subliniată mai înainte în textele unui Pico della Mirandola. În timp ce animalele sînt constrînse de regula unică a instinctului lor, omul are libertatea să aleagă. „Recunosc în orice animal o maşină ingenioasă, scrie Rousseau, căreia natura i-a dat simţuri pentru a se putea remonta singură şi pentru a se garanta, pînă la un anumit punct, de tot ce tinde s-o distrugă, sau s-o pericliteze. Recunosc aceleaşi lucruri în maşina umană, cu diferenţa că natura singură face totul în operaţiile animalului, în timp ce omul contribuie la ale sale în calitate de agent liber. Unul alege sau respinge prin instinct iar celălalt printr-un act de libertate ; ceea ce face ca animalul să nu se poată abate de la regula care îi este prescrisă, chiar cînd i-ar fi prielnic s-o facă, pe cînd omul se abate de la regula lui adeseori şi spre paguba sa. Astfel, un porumbel ar putea muri de foame lîngă un bazin plin cu cărnurile cele mai bune, şi o pisică lîngă un morman de fructe şi grăunţe... Dar oamenii degeneraţi se dedau la excese care le pricinuiesc accese de febră şi moarte, deoarece spiritul depravează simţurile şi voinţa continuă de a vorbi chiar cînd natura tace." Libertatea omului, capabilă să-şi însuşească instinctele tuturor animalelor, să aleagă şi să varieze, este condiţia perfectibilităţii, dar şi a degenerărilor care pot atinge atît individul uman cît şi speţa lui. Grandoarea şi mizeria omului sînt deopotrivă efectele libertăţii lui : „ ...facultatea de a se perfecţiona, scrie Rousseau, facultate care, cu ajutorul împrejurărilor, dezvoltă în chip succesiv toate celelalte facultăţi omeneşti, rezidă pentru noi atît în speţă cît şi în individ, în timp ce animalul este la capătul cîtorva luni ceea ce va fi toată viaţa, iar speţa sa, după o mie de ani, rămîne ce a fost în primul an al acestui mileniu. De ce oare numai omul este supus căderii în imbecilitate ? Pentru că numai el se poate înapoia la starea sa primitivă şi pentru că, pe cînd animalul, care n-a dobîndit nimic şi nu poate nimic pierde, rămîne totdeauna cu instinctul său, omul, pierzînd din nou prin bătrîneţe sau alte accidente tot ceea ce perfectibilitatea sa l-a făcut să dobîndească, decade astfel mai jos decît animalul însuşi." Creştinul Pascal întrezărise şi el în natura umană acelaşi amestec al virtualităţilor de înălţare şi cădere, dar le

atribuise unei cauze transcendente, originii divine a omului și păcatului său originar, în timp ce Rousseau construind o antropologie imanentistă deduce dubla perspectivă amintită din singura pricină a libertății umane. Spre deosebire de creștinism, care vedea în căderea omului un eveniment dinaintea istoriei lui imanente, Rousseau îl făcea să se consume în intervalul duratei lui istorice și ca o consecință fatală a condiției lui libere. Rousseau împărtășește deci cu creștinismul sentimentul căderii omului, dar îl explică în alt chip, pe baza pur naturală a particularității lui printre celelalte ființe ale creațiunii. Rousseau schițează astfel linile unei antropologii creștine laicizate. Pe de altă parte, pe cînd creștinismul păstrează perspectiva liberă a răscumpărării prin Isus, Rousseau nu vede o altă cale umană decît aceea a regenerării prin înapoierea la starea de primitivitate a „bunului sălbatic". Dar aci intervine sofismul profund al întregii cugetări a lui Rousseau, căci, întorcîndu-se către starea aceasta, omul ar regăsi totuși condițiile care au determinat căderea lui, adică acea libertate fatală prin care, rămînînd neatîrnat de forma de viață a unui singur instinct, el poate să se înalțe deasupra lui însuși, dar poate să și decadă mai jos decît buna sălbăticie, căreia îi acorda echilibrul fericit al iubirii de sine cu mila pentru semeni, în acea brutalitate a stării egoiste de natură în care n-a pătruns încă nici una din razele de lumină și din pîlpîirile de căldură ale iubirii de semeni. Rousseauismului îi lipsește perspectiva mîngîietoare a creștinismului. „Omul natural" este un animal blestemat și care nu se poate răscumpăra : „Totul iese bun din mîinile Creatorului ; totul se corupe în acele ale omului" (*Émile*, I, 1).

OMUL „LUMINILOR"

Concepția rousseauistă a omului n-a fost aceea a întregului veac al XVIII-lea. Filozofia veacului, a „luminilor" *(le siècle des lumières, Aufklärung)*, înalță pe piedestalul său concepția unui om trăind într-un sentiment potențat de sine însuși, stăpînind pămîntul în deplina conștiință a drepturilor sale, deosebindu-se

esențial de celelalte animale, manifestîndu-și noblețea mai întîi prin înfățișarea sa. Orgoliul umanist al Renașterii trăiește încă o dată în conștiința „filozofilor". Unul dintre aceștia, naturalistul Buffon, ajunge la rezultate cu totul deosebite de ale lui Pliniu, în antichitate. În considerațiile sale asupra omului, cuprinse în renumita sa *Histoire naturelle,* portretul fizic al omului este acela al unui rege adevărat : „Totul indică în om, chiar înfățișarea sa exterioară, superioritatea lui asupra tuturor ființelor vii ; ținîndu-se drept și ridicat, atitudinea sa este aceea a comenzii, capul său privește cerul și prezintă o față augustă pe care este întipărit caracterul demnității sale ; imaginea sufletului este zugrăvită în fizionomia sa, excelența naturii sale străbate prin organele lui materiale și însuflețește cu un foc divin trăsăturile chipului său ; ținuta sa majestuoasă, mersul său ferm și îndrăzneț vorbesc despre noblețea și rangul său ; nu atinge pămîntul decît prin extremitățile sale cele mai îndepărtate, nu-l vede decît de la distanță și pare să-l disprețuiască ; brațele nu-i sînt date spre a-i servi ca stîlpi de sprijin pentru masa corpului său, mîna nu-i este necesară pentru a scormoni pămîntul și pentru a o aduce, prin frecături repetate, să-și piardă finețea tactului, al cărui principal organ este tocmai această mînă ; brațul și mîna sînt făcute pentru a sluji unor întrebuințări mai nobile, pentru a executa ordinele voinței, pentru a cuprinde obiectele îndepărtate, pentru a preveni întîlnirile și lovirile care i-ar putea fi dăunătoare, pentru a îmbrățișa și reține ceea ce îi poate plăcea și pentru a le pune la dispoziția celorlalte simțuri." Cunoscîndu-se puțin, omul s-a putut compara cu celelalte animale, socotindu-se drept unul dintre ele. Dar adîncească-se pe sine însuși, ne spune Buffon, și va descoperi deosebirea esențială care îl separă de oricare dintre ele, apropiindu-l de Dumnezeu, Ființa supremă. Căci animalele trăiesc într-un prezent etern, în timp ce omul, prin operațiile rațiunii sale, cunoaște, împreună cu prezentul, trecutul și viitorul : „Dumnezeu singur cunoaște trecutul, prezentul și viitorul, el este din toate timpurile și vede în toate timpurile ; omul, a cărui durată este atît de scurtă, nu vede decît clipele sale ; dar o putere vie și nemuritoare compară aceste clipe între ele, le

distinge, le ordonează, grație acestei puteri cunoaște el prezentul, judecă trecutul și prevede viitorul. Luați omului această lumină divină și veți șterge, veți întuneca ființa sa, din care nu va mai rămînea decît un animal necunoscînd trecutul, nebănuind viitorul și neștiind chiar ce este prezentul." Stăpînirea omului asupra celorlalte animale are deci titluri legitime, întrucît este fundată în superioritatea indiscutabilă a naturii sale. Dominînd natura, el o cultivă și o înnobilează, încît locurile ei cele mai frumoase, ne asigură Buffon, estet și horticultor al rococoului, sînt acele în care prezența omului este evidentă. Natura înflorește sub mîna omului și cade de bătrînețe și boală acolo unde el lipsește. „Priviți acele țărmuri pustii, acele triste ținuturi unde omul n-a locuit niciodată, acoperite sau mai degrabă zbîrlite în părțile lor mai înalte cu păduri negre și dese. Arborii fără scoarță și fără coroană, încovoiați, rupți, căzînd de bătrînețe, alții mai numeroși, zăcînd lîngă cei dintîi, pentru a putrezi lîngă mormane putrede, se înăbușă, îngroapă germenii gata să încolțească. Natura care pretutindeni strălucește prin tinerețea sa pare aici în decrepitudine..." Omul menține tinerețea naturii și introduce în cuprinsul ei valorile estetice. Potențatul sentiment de sine al omului Renașterii, religia naturală a „filozofilor", estetismul veacului său se îmbină în chip caracteristic în viziunea despre om pe care o propune Buffon.

NEOUMANISMUL

Neoumanismul german nu respinge naturalismul. „Frații mai vîrstnici ai omului sînt animalele", scrie Herder în *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, I, 1784. Herder presimte ceva din ceea ce va fi spiritul transformismului în veacul următor. Dar noua doctrină, mijind în opera lui și a cîtorva alți contemporani, este asociată de Herder cu învățătura Renașterii despre relația dintre macrocosmos și microcosmos. În grandioasele perspective ale evoluției naturale, în care apare ca ultimul produs, omul ne este înfățișat ca ființa care însu-

mează şi organizează elementele, energiile şi formele de viaţă ale tuturor regnurilor. Creaţia întreagă se oglindeşte în organizaţia umană. „Masa haotică a tuturor forţelor şi elementelor, din care s-a format pămîntul, a primit în sine tot ce ea putea şi trebuia să producă în lume. În răstimpuri periodice s-a dezvoltat din stamine spirituale şi corporale aerul, focul, apa, pămîntul. Anumite asociaţii ale apei, aerului, luminii au trebuit să se lege, mai înainte ca sămînţa primelor organisme vegetale, cum este, de pildă, muşchiul, să răsară. Multe plante au trebuit să se ivească şi să moară înainte de a se naşte primul animal. Insectele, păsările, animalele apei şi ale întunericului au premers acelora care trăiesc pe pămînt şi în lumina zilei. În urma tuturor apare, ca o cunună a organizării întregului pămînt, Omul, *microcosmosul*. El, fiul tuturor elementelor şi fiinţelor, suma cea mai aleasă şi, în acelaşi timp, eflorescenţa întregii creaţiuni terestre, nu putea fi decît ultimul copil al naturii, acela pentru a cărui alcătuire trebuiau lăsate în urmă multe evoluţii şi revoluţii". Considerat în înlănţuirea formelor animale, omul, „regentul" pămîntului şi „al doilea Creator" după Creatorul Suprem, însumează şi rezumă toate formele organizării animale a vieţii : „Frumuseţea omenească este făcută din toate formele fundamentale ale vieţii". Toate razele vieţii organizate converg către el. El este „creatura centrală". Cu cît o speţă animală stă pe o treaptă mai înaltă în seria fiinţelor vii, cu atît înfăţişarea ei este mai apropiată de aceea a omului. Capul, solidar cu trunchiul în speţele inferioare, începe, la un anumit nivel, să dobîndească mobilitate, pînă cînd omul, ridicat în poziţie verticală, îl înalţă către cer. Omul se dovedeşte astfel „organizat pentru activitatea raţiunii". Raţiunea era însă un termen cu înţelesuri limitate în veacul al XVIII-lea. Caracteristica omului nu este numai raţiunea, acel *bon sens* despre care vorbise Descartes, profesorul cel mai ascultat al celor două veacuri de raţionalism : „*Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée*". Caracteristica omului este propria lui umanitate *(Humanität)*, un cuvînt în care Herder închide, cu apropieri uşor identificabile de întrebuinţarea lui în antichitate, toate însuşirile intelectuale şi morale care acordă omului o situaţie specială în mijlocul

creaţiunii : în primul rînd raţiunea, limbajul, libertatea, puterea de a se răspîndi pe întregul pămînt şi de a rezista în toate mediile. „Aş dori, scrie Herder, să cuprind în cuvîntul *umanitate* tot ce am spus pînă acum despre nobila alcătuire a omului în vederea raţiunii şi a libertăţii, a unor simţuri şi instincte mai fine, a unei sănătăţi în acelaşi timp mai delicate şi mai viguroase, a stăpînirii şi populării pămîntului. Omul nu posedă un cuvînt mai ales pentru a se determina pe sine decît propriul său nume, în care este imprimată însăşi imaginea Creatorului acestui pămînt, aşa cum el poate fi văzut în lumea noastră. Pentru a prescrie omului îndatoririle sale cele mai înalte, este suficient a zugrăvi chipul său." Prima însuşire a umanităţii este ceea ce Herder numeşte spiritul pacific *(die Friedlichkeit)*, căci, ne asigură el, omul, spre deosebire de alte animale, este mai bine organizat pentru apărare decît pentru atac. Instinctul sexual se extinde în umanitate în formele simpatiei celei mai generale pentru toate formele vieţii create. „Structura fibrelor este atît de fin elastică şi delicată la om, nervii săi sînt în asemenea măsură răspîndiţi în toate părţile fiinţei sale vibrante, încît asemeni divinităţii ubicue el se poate transpune aproape în orice creatură..." Cum însă simpatia, universală în principiu, este o înclinaţie destul de obscură cînd este vorba de fiinţe mai îndepărtate de noi, natura a prescris omului regula dreptăţii şi adevărului, după care se cuvine a se rîndui nu numai raporturile dintre oameni şi dintre popoare, dar şi acele dintre animale. Cuviinţa *(die Wohlanständigkeit)* este o altă caracteristică a umanităţii. Religia, în fine, este cea mai înaltă dintre ele, floarea supremă a sufletului omenesc. În accente himnice, amintind pe ale atîtor alţi gînditori care au recunoscut suprema însuşire a omului în calitatea lui de a înţelege raporturile dintre lucruri şi armonia lor, se adresează Herder divinităţii : „Nu te-ai lăsat nemanifestat creaturilor tale, tu, izvor al întregii vieţi, al tuturor fiinţelor şi formelor. Animalul încovoiat asupra pămîntului simte obscur puterea şi bunătatea ta şi, potrivit organizării sale, exercită energii şi înclinaţii : omul este pentru el divinitatea vizibilă a pămîntului. Pe om însă l-ai înălţat pentru ca el însuşi, fără s-o vrea şi s-o ştie, să cerceteze cauzele lucrurilor, să ghi-

cească relația lor și să te găsească, o, mare Conexiune a tuturor lucrurilor, Ființă a ființelor."

Răsunătoarea polemică purtată la finele veacului al XVIII-lea între Herder și Kant a dat putință celui dintîi să completeze noțiunea sa despre umanitate. Umanitatea, afirmase Kant, se realizează în întregimea speței umane, nu în indivizii izolați : „Un om ar trebui să trăiască nesfîrșit de mult pentru a învăța cum să dea o folosință deplină tuturor însușirilor sale naturale ; dar dacă natura i-a impus numai un termen scurt de viață (după cum în realitate s-a întîmplat), atunci ea are nevoie de un șir neprevăzut de generații care să-și transmită luminile dobîndite pentru ca, în cele din urmă, germenii ei în speța noastră să ajungă la o treaptă a evoluției deplin potrivită intențiilor ei" *(Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,* 1784). Ideea speței ca purtătoare a culturii și umanității i se pare lui Herder un vestigiu al realismului medieval, pe care îl respinge. Căci niciodată nu avem de-a face cu speța umană, deși, adaugă Herder, se poate constata o continuitate a muncii de cultură a omenirii. În cadrul acesteia întîmpinăm însă numai indivizi concreți, aparținînd unui loc și unui timp determinat. „Umanitatea" nu se realizează decît în cadre particulare de viață, în forme istorice concrete. „Ceea ce fiecare om este și poate deveni, scrie Herder, acesta trebuie să fie scopul speței omenești ; și care este acesta ? Umanitate și fericire pe acest loc, ca acesta și nu ca alt membru în lanțul de culturi, care se întinde de-a lungul întregului neam omenesc. Unde și cînd te-ai născut, omule, acolo ești ceea ce trebuie să fii. Nu părăsi lanțul, nici nu te așeza deasupra lui ; ci ține-te de el !" Cu aceste considerații Herder introduce un accent cu adevărat nou în mersul ideilor care au afirmat pînă acum, în lunga dezvoltare a problemei, un tip omenesc general, superior deosebirilor lui temporale și locale. Pentru întîia oară ideea umanității se îmbină la Herder cu ideea națională. Neoumanismul lui Herder este, prin această ultimă latură a ideilor lui, un umanism național.

Asupra ansamblului ideilor lui Herder și a polemicii lui cu Kant, vd. și scrierea mea *Raționalism și istorism,* 1938, p. 24—36.

OMUL, SCOP ÎN SINE

Putem spune, după cele înfățișate pînă acum, că antropologia filozofică tradițională propune două viziuni normative ale omului. Omul este om, pentru gînditorii antici și pentru acei care au urmat calea lor, printr-un ansamblu de însușiri imanente pe care el le primește prin însuși faptul creației sale ca o ființă deosebită în lanțul ființelor vii și pe care el nu poate avea altă menire decît să le dezvolte și să le perfecționeze. În Renaștere apare însă ideea că omul, grație libertății lui, are destinații care întrec simpla dezvoltare a calităților lui imanente, și anume pe aceea de a supune natura și de a o îmbogăți prin valorile pe care el este capabil a le introduce în sînul ei. Odată cu Kant, reia conștiință de sine și ajunge la formulări definitive cea dintîi dintre aceste tendințe. În Kant culminează antropologia imanentistă a umanismului antic. Omul nu este pentru el un mijloc în vederea unui scop, fie acesta oricît de înalt, ci un scop în sine, vrednic a fi tratat ca atare. „Susțin că omul (scrie Kant în *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* 1785), și în general orice ființă rațională, există ca scop în sine și nu ca simplu mijloc în vederea folosinței arbitrare a cutărei sau cutărei voințe și că în toate acțiunile sale, fie că îl privesc numai pe el, fie că ele privesc și alte ființe raționale, omul trebuie să fie considerat totdeauna ca un scop. Toate obiectele înclinațiilor noastre n-au decît o valoare condițională, căci dacă înclinațiile și nevoile care derivă din ele n-ar exista, aceste obiecte ar fi atunci lipsite de orice valoare. Pe de altă parte, înclinațiile înseși, adică izvoarele nevoilor noastre, au atît de puțin o valoare absolută și merită atît de puțin a fi dorite pentru ele însele, încît toate ființele raționale trebuie să năzuiască mai degrabă a fi liberate de ele. Astfel, valoarea tuturor obiectelor pe care ni le putem procura prin acțiunile noastre este totdeauna condițională. Tot astfel ființele a căror existență nu atîrnă de voința noastră, ci de natură, n-au nici ele, întrucît sînt lipsite de rațiune, decît valoarea relativă a unor mijloace și primesc, din această pricină, numele de *lucruri,* în timp ce ființelor rațio-

nale le dăm numele de *persoane*, pentru că natura lor le dă calitatea unor scopuri în sine, adică a unor lucruri care nu trebuie să fie întrebuințate ca niște mijloace și care, restrîngînd, în ce le privește, libertatea oricui, le impune ca obiectul respectului. Ființele raționale nu sînt, în adevăr, scopuri subiective, a căror existență ar avea o valoare numai pentru noi, ca niște efecte ale acțiunii noastre ; ele sînt scopuri obiective, adică lucruri a căror existeță este prin ea însăși un scop, cu neputință de subordonat unui scop mai înalt prin raport cu care el n-ar fi decît un mijloc. Dacă ar fi altfel, nimic n-ar avea o valoare absolută și totul avînd numai o valoare condițională și contingentă, rațiunea ar fi lipsită de orice principiu practic suprem." În lipsa caracterului de scop în sine al persoanei umane, n-ar mai fi posibilă nici o etică omenească. Finalitatea intrinsecă a omului fundează morala. Omul nu se cuvine astfel a fi prețuit nici din pricina originii, nici din aceea a menirii sale. Nu pentru că el se trage dintr-o spiță regală, fie și aceea a unei regalități răsturnate de pe tronul măririi ei, nici pentru că el este destinat să întindă și să întărească necontenit puterea sa asupra pămîntului, nici pentru că el îl înnobilează și-l înfrumusețează, ci numai pentru că este om. Regele detronat devine un cetățean într-o republică egalitară a ființelor raționale. Conceptul demnității omului, de atîtea ori apărut în trecutul antropologiei filozofice, revine și la Kant *(die Würde)*, care o definește ca pe valoarea lucrurilor prețuite pentru ele însele și posedînd o valoare pe care o definește nu locul ei într-o ierarhie, ci situația ei exterioară oricărei comparații și oricărei ierarhii : „În domeniul scopurilor, ne învață Kant, orice lucru are fie un *preț*, fie o *demnitate*. Ceea ce nu are decît un preț poate fi înlocuit cu ceva echivalent ; dar ceea ce este deasupra oricărui preț și ceea ce, prin urmare, nu are echivalent, posedă adevărata demnitate." Demnitatea omului este la Kant rezultatul imposibilității de a-i aplica orice măsură, nu pentru că omul ar sfida-o prin măreția lui, ci pentru că ființa sa se sustrage sistemului lucrurilor măsurabile.

MONISMUL

Antropologia filozofică contemporană nu mi se pare a aduce totdeauna în definirea omului trăsături pe care istoria să nu le cunoască. Astfel, din mişcarea de idei a materialismului secolului al XVIII-lea, completată cu ceea ce i-a putut aduce între timp transformismul unui Lamark şi Darwin, se impune din ce în ce mai puternic tendinţa încadrării omului în natură pînă la punctul în care se şterge orice deosebire substanţială între om şi celelalte animale. Omul suferă în monismul biologului Haeckel, care trage consecinţele cele mai radicale ale mişcării înaintaşe, o adevărată decapitare. Vechea doctrină a demnităţii esenţiale a omului, a omului ca o fiinţă vrednică a fi iubită şi respectată pentru însuşirile ei intrinsec umane, este denunţată de Haeckel drept o „dogmă antropolatrică", drept o adevărată „manie antropistică a grandorii" *(anthropistischer Grössenwahn).* Justa măsură poate fi restabilită, după Haeckel, prin „perspectiva cosmologică", adică prin acel mod de a considera omul în înlănţuirea întregii dezvoltări a vieţii în univers. „Nimic nu ni se pare mai potrivit, scrie Haeckel (în *Die Welträtsel*, 1899, I), pentru a fixa măsura precisă şi punctul de vedere cel mai larg pe care trebuie să ni-l însuşim în vederea dezlegării enigmelor universului, decît perspectiva cosmologică. Căci prin aceasta nu este numai limpede dovedit locul dătător de măsură al omului în natură, dar, în acelaşi timp, este lichidată mania antropistică a grandorii, excesul prin care omul se opune universului infinit şi se proslăveşte pe sine ca partea cea mai importantă a întregului cosmos. Această nelimitată supraprețuire de sine a vanitoasei făpturi umane a adus-o să se considere drept o fiinţă făcută după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, după cum a împins-o să pretindă pentru trecătoarea sa alcătuire o «viaţă eternă», sau să-şi imagineze că posedă nelimitata «libertate a voinţei». Ridicola nebunie cezariană a lui Caligula este o formă specială a acestei orgolioase autodivinizări a omului." Cum apare deci omul în perspectiva cosmologică ? Max Scheler *(Mensch und Geschichte*, în *Philosophische Weltanschuung*, 1929, p. 35 urm.) a colectat răspunsurile date acestei întrebări.

„Omul, exclamă odată Th. Lessing, este o speţă de maimuţă prădătoare, devenită bolnavă de mania grandorii din pricina aşa-numitului său spirit." Anatomistul olandez L. Bolk scrie altă dată, rezumînd cercetările sale : „Omul este o maimuţă infantilă, cu secreţiuni interne deranjate". Un medic, Paul Alsberg, crede a recunoaşte „principiul umanităţii" în însuşirea speţei noastre de a fi înlocuit organele prin unelte, ceea ce a făcut inutilă dezvoltarea şi creşterea funcţională a aparatelor lui senzoriale. Antologia acestor răspunsuri în spiritul contemporan al monismului ar putea fi completată cu acela al lui Oswald Spengler, în formula intelectuală a căruia influenţa lui Nietzsche este de asemeni evidentă, ca atunci cînd scrie în *Der Mensch und die Technik*, 1931, p. 14 : „Omul este un animal de pradă". În organizarea vieţii pe pămînt, Spengler distinge între animale ierbivore şi cele de pradă. Cele dintîi trăiesc cu placiditate într-un mediu care le oferă hrana fără să se apere. Instinctele lor de agresiune sînt aproape nule. Animalele de pradă trăiesc însă din vînătoarea altor speţe animale, care se pot mişca şi se pot apăra, dezvoltînd astfel însuşirea cea mai de seamă a organizării zoologice a vieţii, mobilitatea. „Animalele de pradă alcătuiesc forma cea mai înaltă a vieţii mobile." Omul aparţine categoriei lor. Nobleţea omului constă din faptul de a aparţine acestei categorii. „Împrejurarea de a fi un animal de pradă acordă tipului uman un rang înalt." Printre aceste observaţii, atît de opuse spiritului vechiului umanism, se poate recunoaşte şi un fir tors din antropologia Renaşterii. Toate animalele au o tehnică specifică, invariabilă, instinctivă. Numai tehnica umană este „conştientă, voluntară, variabilă, personală şi inventivă." În istoria vieţii, omul este singura fiinţă „care poate să se elibereze de constrîngerea speţei sale". Dar în timp ce pentru un Pico della Mirandola împrejurarea aceasta crea omului posibilitatea de a decădea în rîndul fiinţelor inferioare, dar şi aceea „de a se înălţa în rîndul celor divine", inventivitatea tehnicii umane este, pentru Spengler, un mijloc nou în favoarea finalităţilor proprii ale tuturor animalelor de pradă. Există oare o posibilitate de a salva conceptul

umanistic al valorii omului menţinîndu-ne în planul monistic al biologiei ? O încercare cel puţin merită în această privinţă a fi semnalată.

ELANUL VITAL

Werner Sombart distinge, în *Vom Menschen*, 1938, p. 92 urm., două curente fundamentale ale antropologiei filozofice : *animalismul şi hominismul*. Unul înţelege pe om situîndu-l în curentul de dezvoltare a vieţii pe pămînt şi reducînd facultăţile şi funcţiile lui la acele comune întregii organizări zoologice a vieţii. Celălalt curent recunoaşte omului însuşiri specifice, stabilind între om şi celelalte animale deosebiri de natură, ireductibile la categoriile generale ale vieţii animalice. Cît de insuficientă este o asemenea sistematizare a materialului pe care ni-l oferă antropologia filozofică ne-o dovedeşte teoria omului în filozofia lui H. Bergson, unde perspectiva animalistă se combină cu aceea hoministă în chipul cel mai original. Pentru Bergson omul este un animal, o fiinţă care nu poate fi altfel studiată decît în perspectiva întregii istorii naturale a vieţii, cu metodele zoologiei comparate. Pe de altă parte, Bergson menţine în definiţia omului toate trăsăturile introduse de umanismul clasic şi creştin, recunoscîndu-i (în *L'Évolution créatrice*, 1907, p. 285 urm.) nu numai o deosebire de grad, ci deosebiri de natură faţă de celelalte animale, acordîndu-i rangul unui adevărat „termen" sau „scop" al întregii evoluţii a vieţii, deşi într-un înţeles mai special, care rămîne de precizat, mărturisind pentru umanitate o situaţie cu adevărat „privilegiată" în natură. Modul în care Bergson izbuteşte să asocieze punctele de vedere ale animalismului şi hominismului apare destul de limpede în această reflecţie în care, aprobînd concluziile vechilor doctrine spiritualiste, nu se poate împiedica totuşi să recunoască justeţea încheierilor pe care le aduc ştiinţele mai noi ale naturii. „Doctrinele spiritualiste, scrie Bergson, au dreptate să atribuie omului un loc privilegiat în natură şi să considere drept infinită distanţa dintre animal şi om, dar istoria vieţii apare cu mărturiile ei, făcîndu-ne să asistăm la geneza speţe-

lor pe calea unor transformări graduale și ne ajută să reintegrăm pe om în animalitate". În ce chip izbutește oare Bergson să azvîrle o punte între aceste poziții contrastante ? Elanul vital, curentul dinamic care străbate întreaga creație, s-a disociat încă de la originile lui pe două mari direcții, dintre care una este a vieții vegetale, cealaltă a vieții animale. Plantele găsind elementele subzistenței lor fără să se deplaseze, creează forma de viață a imobilității, a inconștienței, a *toropelii (torpeur)*. Animalele dezvoltă însă tendința mobilității. Trebuind să-și caute hrana, ele sînt nevoite să se miște. Mișcîndu-se, animalele se găsesc în fața unor împrejurări veșnic noi și sînt silite astfel să aleagă. „O zonă de indeterminare înconjură pe animal." Această zonă este relativ limitată pentru întreaga serie a atropodelor, care răspund excitațiilor mediului prin reacțiile tipice și invariabile ale instinctelor. Zona indeterminării se extinde însă pentru animalele vertebrate, care răspund excitațiilor externe prin reacțiile din ce în ce mai inedite ale inteligenței. După cum automatismul instinctului atinge perfecțiunea lui în insecte și, în special, în himenoptere, adevăratele stăpînitoare ale subsolului, tot astfel libertățile inteligenței ating punctul cel mai înalt al succesului lor în om, stăpînul netăgăduit al scoarței terestre. Omul este animalul cel mai original al creației. Inventivitatea este trăsătura lui esențială. Există oare posibilitatea de a stabili o deosebire de valoare între aceste felurite forme ale vieții ? Desigur, dacă, împreună cu Bergson, înțelegem organismele vii ca niște sisteme capabile să înmagazineze energia solară și apoi s-o elibereze, atunci putem spune că plantele sînt oarecum specializate pentru funcțiunea acumulării de energie, în timp ce animalele sînt specializate pentru funcțiunea cheltuirii ei. Dacă însă, pe de altă parte, fabricația unui exploziv nu poate avea alt obiect decît explozia însăși, atunci putem conchide că „evoluția animalului, mai degrabă decît aceea a plantei, indică direcția fundamentală a vieții". Finalitățile vieții apar astfel cu mai multă evidență în organismele animale și, judecate după această măsură, ele pot fi declarate superioare plantelor. Pe de altă parte, dacă tendința generală a vieții animale este mobilitatea într-o zonă relativă de nedeterminare, atunci animalul care întrunește cea mai

mare mobilitate cu cea mai întinsă libertate inventivă ocupă treapta cea mai înaltă a ierarhiei vitale. Acest animal este omul. „Viaţa întreagă, scrie Bergson, de la impulsia iniţială care a proiectat-o în lume, apare ştiinţei ca un val care urcă şi pe care-l contrariază mişcarea descendentă a materiei. Pe cea mai întinsă parte a suprafeţei sale, la niveluri diferite, curentul vital este convertit de materie într-un vîrtej pe loc. Într-un singur punct el trece liber, tîrînd după el obstacolul care i se opunea, care îi va încetini mersul şi de aci înainte, dar care nu-l va opri. În acest punct stă umanitatea ; în aceasta constă situaţia noastră privilegiată." Omul este singurul animal care, prin inventivitate tehnică, bruschează inerţiile materiei. Vechea imagine a lui *homo faber* revine astfel împodobită cu o nouă demnitate şi cu o aureolă strălucind prin vastele ei semnificaţii. Inventivitatea tehnică a omului nu mai este o simplă unealtă în mîinile omului, o compensaţie oferită debilităţii sale organice şi puţinelor sale mijloace naturale, ca în vechea viziune platonică. Ea este succesul cel mai de seamă al elanului vital şi acela care, instalîndu-se deodată în speţa noastră, stabileşte deosebirea de natură între om şi celelalte forme ale vieţii organizate. Omul este astfel „scopul" creaţiei, dar nu în sensul că realizează un proiect pe care natura, întocmai ca un meşter prevăzător, şi l-ar fi propus mai înainte, aşa cum socotesc naivele şi întrecutele filozofii finaliste. Omul se găseşte la „termenul" evoluţiei vitale doar în înţelesul că face evidente şi încununează cu izbîndă tendinţe care rămîneau obscure şi învăluite în restul dezvoltării filogenetice. „Pentru a pătrunde misterul adîncimilor, este necesar uneori să privim culmile. Focul care se găseşte în centrul pămîntului n-apare decît pe culmea vulcanilor", scrie Bergson *(L'Énergie spirituelle*, p. 27). Culmea aceasta o ocupă speţa noastră şi, în cuprinsul ei, temperamentele creatoare, marii oameni de bine, acei care, prin eroismul lor inventiv, au devenit „revelatorii adevărului metafizic". Desigur triumfurile inteligenţei inventive în om aduc cu ele decadenţa instinctelor şi, odată cu aceasta, misterioasa solidaritate cu fenomenul vital, cu structurile şi ritmurile lui, care ne uimeşte în reacţiunile pline de precizie ale instinctului animalic. Inteligenţa, modelată după structura materiei şi în vederea

folosirii şi transformării ei, ne lasă în obscuritate cît priveşte fenomenele vieţii. Totuşi, noaptea în care ne afundă pragmatismul inteligenţei nu este completă, căci instinctul devenit în om mijloc de cunoaştere, adică intuiţie, aprinde în noi lumina ştiinţei despre dezvoltarea vieţii şi despre locul nostru în cuprinsul acestei dezvoltări. Astfel, omul care stăpîneşte culmile vieţii prin inteligenţă ajunge a înţelege că le stăpîneşte prin intuiţie. Judecată în cadrul lungii dezvoltări a doctrinelor schiţate în aceste pagini, antropologia lui Bergson apare drept singura încercare modernă de a concilia poziţiile clasice ale umanismului, mai cu seamă ale umanismului Renaşterii, cu naturalismul antiumanistic al biologiei moderne.

FENOMENOLOGIA

Pe o altă poziţie a cercetării stă fenomenologia. N-am putea totuşi spune că fenomenologia reia toate tezele umanismului clasic. Căci printre aceste teze distingem mai întîi afirmaţia deosebirii esenţiale dintre om şi celelalte animale, apoi afirmaţia despre superioritatea absolută a omului în mijlocul lumii care i se pune oarecum la dispoziţie, recunoscînd în el scopul său. Specificitatea umană, împerecheată cu antropocentrismul, refac punctul de vedere propriu umanismului vechi. Acolo unde imaginea lumii nu se dispune în jurul centrului uman, oricare ar fi respectul pe care omul îl concepe despre sine, nu putem spune că reîntîlnim vechile poziţii. Cercetarea antropologică modernă încearcă să înviorezé umanismul, eliberîndu-l totuşi de tradiţionalul lui antropocentrism şi apropiindu-l în felul acesta de concluziile ştiinţelor moderne. Umanismul fără antropocentrism este forma lui cea mai nouă. Ea este aceea la care se opreşte, dealtfel, în strînsă legătură cu sferele fenomenologiei, o operă ca *Etica* lui N. Hartmann.

Hartmann se ridică împotriva teleologismului moral, adică a acelei aplicaţii a antropocentrismului care dă procesului universal un scop uman, de pildă în forma doctrinei providenţei şi predestinării. Universul, ne spune el (*Ethik*, 1925, 2. Aufl., 1935,

p. 281 urm.), nu este axiologic determinat. Nu se poate vorbi despre un primat al valorii (sau de acela al unei valori anumite) asupra categoriilor ontologice. Reflecţia filozofică ne arată că nu poate fi vorba decît despre o teleologie a omului, care introduce în realitatea naturii scopurile, realizîndu-le prin folosirea nexului cauzal al lucrurilor. Acest nex cauzal nu poate fi dependent de nexul final, ci dimpotrivă, nexul cauzal este premisa nexului final. „Nexul final este totdeauna întreţesut în plasa preexistentă a determinărilor cauzale." În stratificarea categoriilor, cele inferioare sînt condiţia celor superioare. „Un principiu mai înalt nu se poate realiza fără ajutorul unuia mai puţin înalt. Categoriile inferioare sînt cele mai puternice ; cele superioare sînt mai slabe" şi au nevoie de ajutorul celor dintîi. Dealtfel, din punctul de vedere etic, „într-o lume determinată teleologic o fiinţă morală ar fi ceva cu neputinţă de gîndit". A admite teleologia umană a naturii ar însemna să răpim omului orice facultate de a interveni cu voinţa sa etică în lume. „O natură care structural ar fi deopotrivă cu omul, care ar fi teleologică şi axiologică întocmai ca el, n-ar mai lăsa nici un loc pentru om. Axiologia şi teleologia omului n-ar mai găsi nici un proces ontologic maleabil şi neîntrebuinţat teleologic, nici unul ale cărui stadii date i-ar putea folosi ca mijloace disponibile pentru scopurile lui." Pătrunzătoarea analiză a lui Hartmann lichidează antropocentrismul umanismului clasic, salvînd, dealtfel, sau poate chiar întărind demnitatea etică a omului.

Antropologia fenomenologică elimină şi ea orice gînd antropocentric, sprijinind însă cu noi observaţii ingenioase conceptul deosebirii esenţiale dintre om şi animale. În opera unui Max Scheler, hominismul ne întîmpină în formele lui cele mai pure. Inteligenţa şi capacitatea de a alege nu sînt pentru Scheler caracteristice esenţiale ale omului. Nici inventivitatea tehnică nu este o astfel de caracteristică. Animalele, mai cu seamă cele superior organizate, o posedă într-o anumită măsură. În această privinţă, Scheler crede a putea afirma că „între un cimpanzeu cuminte şi Edison, acesta din urmă considerat numai ca tehnician, nu există decît o deosebire de grad, deşi de un grad foarte mare" (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, p. 46). Dealtfel, diferenţa dintre animal şi om nu trebuie căutată

pe terenul psihologiei şi pe nici unul din celelalte domenii ale vieţii, deoarece ea constă dintr-un principiu opus vieţii. „Evoluţia naturală a vieţii" nu va putea explica deci trecerea de la animal la om, aşa cum au încercat atîtea sisteme ale antropologiei animaliste. O bruscă surpare de teren va separa totdeauna instinctul animalului şi chiar inteligenţa practică a speţelor lui mai înalte de „spiritul" omenesc. Ce este oare acest spirit ? Care sînt determinările fiinţei spirituale care este omul ? Mai întîi, libertate faţă de mediul înconjurător, independenţă faţă de presiunea lui, aşa de puternic resimţită de animale. Lumea exterioară este pentru animal un corelat al instinctelor proprii, o sumă de obstacole în legătură cu care apar senzaţiile şi reacţiile lui. „Ceea ce pentru instinctele animalului nu este interesant, nu este dat, şi ceea ce este dat, este dat numai ca centru de rezistenţă pentru aspiraţia sau repulsia lui." Lumea animalului are, ca atare, o formă închisă, dispusă în jurul cercului său, deopotrivă cu casa melcului. Spre deosebire de aceasta, lumea omului are o formă deschisă. Eliberîndu-se de apărarea înconjurimii sale, omul introduce în imaginea sa despre lume dimensiunea infinitului, „spaţiul" şi „timpul" ca forme goale şi nelimitate. În această lume deschisă, spiritul omului nu mai percepe simple centre de rezistenţă, corelaţionate cu sensibilitatea şi instinctele lui, ci „lucruri", „obiecte", adică existenţe independente de sine. Lumea spiritului este o lume obiectivă. „Spiritul este realism *(Sachlichkeit)*, posibilitate de a fi determinat prin simplul fel de a fi al lucrurilor înseşi." „Mediul înconjurător" devine pentru om „lume" şi, ca atare, se situează pentru el la o distanţă pe care animalul n-o cunoaşte niciodată. Pe de altă parte, animalele deşi au „conştiinţă", ele sînt lipsite de „conştiinţă de sine". Animalele trăiesc *extatic* în mediul înconjurător, adică în afară de ele însele, absorbite de ceea ce le solicită sau le respinge. „Animalul aude şi vede, dar fără să ştie că *el* aude sau vede, şi trebuie să ne gîndim la foarte rarele stări extatice ale omului, ca, de pildă, la acele ale hipnozei în faza ei finală, la acele provocate de anumite stupefiante sau de unele tehnici care inactivează spiritul, cum ar fi, de pildă, culturile orgiastice de toate felurile, pentru a intra oarecum în starea normală a animalului." Omul raportează însă

impresiile sale la sine însuşi, se adună, se concentrează şi se întoarce în propria lui interioritate, creînd fenomenul „autoconştiinţei" umane. Şi după cum spiritul creează obiectele lumii exterioare, tot astfel el poate transforma în obiecte propria lui alcătuire fiziologică şi psihologică, precum şi toate experienţele lui sufleteşti. Concentrîndu-se în conştiinţa lui, omul devine, în acelaşi timp, mai liber faţă de sine ; el se găseşte, adică, în situaţia de a dispune de propria lui viaţă, de a o considera cu ironie sau umor şi chiar de a se lepăda de ea. Numai pe sine însuşi nu poate spiritul să se transforme în obiect. Spiritul rămîne astfel pură *actualitate*, „fiinţa sa constă în simpla executare a actelor sale. Centrul spiritului, adică persoana, nu este deci nici fiinţă obiectivă, nici reală, ci numai o structură de acte care se execută pe ele însele..." Chiar persoanele străine nu sînt pentru noi obiecte şi cunoscute ca atare. Singurul mijloc de a ne pune în legătură cu ele este să refacem propriile lor acte şi, după cum se spune, să ne *identificăm* cu ele. Concepînd lumea şi propria sa interioritate ca obiecte, dar neconcepîndu-se la fel pe sine însuşi, am văzut că spiritul nu poate fi o „parte" a lumii, un lucru printre celelalte lucruri care compun conţinutul ei. Spiritul rămîne astfel în afară de lume şi, numai în acest înţeles, care nu este nicidecum acel al antropologiei umaniste clasice, posesorul spiritului, adică omul, este o fiinţă superioară întregii lumi şi chiar ei înseşi[1]. În sfîrşit, un alt act al spiritului este acel al cunoaşterii ideilor pure *(Ideierung)*, fundamental deosebit de toate actele posibile ale inteligenţei tehnice, pe care omul le are în comun cu unele animale. Cînd Buddha, părăsind palatul tatălui său, vede un sărac, un bolnav şi un mort, el cunoaşte în toţi aceştia numai nişte exemple particulare ale unei structuri *esenţiale* a lumii, a condiţiei nefericite a omului. Tot astfel, oricine poate concepe o *trinitate*, numărul trei în sine, independent de cele trei lucruri particulare care i-au provocat cunoaşterea lui. Animalul nu poate cuprinde niciodată aşa ceva, o esenţă pură, independentă de realitatea particulară şi con-

---

[1] Asupra conceptului „persoanei", vd., în afară de opera citată, cealaltă lucrare a lui M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913, 3. Aufl., 1927, p. 384 urm.

cretă care o manifestă. „Reducţiunea fenomenologică", adică *desrealizarea* lumii, *idearea* ei este unul din actele cele mai caracteristice ale spiritului uman. Prin toate actele şi funcţiunile spiritului său, omul merită, în adevăr, a fi numit „ascetul vieţii", „negatorul" *(der Neinsagenkönner)*, eternul protestatar împotriva oricărei simple „realităţi". În timp ce animalul, prin netulburatul său conformism faţă de mediu, apare ca o incarnaţie a filistinismului, omul este veşnicul Faust, fiinţa mereu avidă de lucruri noi, *„bestia cupidissima rerum novarum"*, capabilă să extindă neîncetat limitele înconjurimii sale şi să clădească, pe temeliile lumii date în percepţia sensibilă, suprastructura unei lumi ideale. Prin atitudinea ascetică şi negativă faţă de viaţă, imaginea omului în antropologia lui Scheler, după propria mărturie a filozofului, se apropie de viziunea psihanalizei lui S. Freud, potrivit căreia omul, creatorul culturii, este prin esenţa lui „refulatorul instinctelor", *der Triebuerdränger.* Apropierea este destul de neaşteptată dacă ne gîndim că, pe cînd antropologia psihanalitică este o variantă a monismului, întrucît specificitatea umană pare a rezulta pentru Freud din mecanismul instinctelor comune întregului regn animalic, doctrina lui Scheler reprezintă soluţia unui spiritualism radical, care pune toată greutatea lui pe felul de a fi incomparabil şi ireductibil al spiritului omenesc. Întocmai ca teoria lui N. Hartmann despre valoarea etică a omului în mijlocul unei lumi indiferente la scopurile lui, antropologia lui Scheler este o încercare de reafirmare a umanismului, dar a unui umanism care se lipseşte de prietenia lumii şi a vieţii. Vechiul umanism se măgulea cu ideea că specificitatea omului este o superioritate şi că aceasta stă înscrisă în ordinea însăşi a naturii. Monismul biologic este cel dintîi care sfarmă această „iluzie" şi ceva din spiritul lui trece şi în cercetarea filozofilor antropologi proveniţi din alte tabere. N. Hartmann găseşte motive etice împotriva antropocentrismului, pe care îl condamnă şi studiul raportului dintre ontic şi axiologic. Scheler păstrează din vechiul fond de idei al umanismului conceptul „superiorităţii" omului, dar îl modifică în felul său, făcîndu-l pe om să întoarcă spre întreaga creaţiune figura austeră a unui negator.

SUPRAOMUL

Ideea de om s-a transformat într-atîta, în decursul evoluției ei milenare, modificînd sau atenuînd sentimente care nu i-au fost date din prima clipă și pe care numai cultura lui le-a cîștigat, încît omul a putut să tempereze orgoliosul său sentiment de sine, a putut să se îndoiască de bunăvoința universului față de el și a putut chiar să se nege pe sine, în aspirația lui către alte forme mai înalte de viață. Acest punct extrem al reacției antiumaniste a fost atins de Friedrich Nietzsche, un gînditor format în școala vechilor greci, adică a acelora care au așternut temeliile umanismului din toate vremurile, și un mare admirator al Renașterii, adică al epocii în care orgoliul umanistic a urcat pînă la unul din nivelele lui cele mai înalte. S-a spus îndeajuns cît datora Nietzsche, pe de altă parte, științelor biologiei moderne și cum viziunea omului, în filozofia lui, n-ar fi fost posibilă fără înțelegerea dezvoltării filogenetice a vieții animale și fără ideea selecțiunii vitale, așa cum le propusese Darwin. Prin unul din izvoarele și perspectivele sale, antropologia lui Nietzsche coincide, așadar, cu aceea a monismului, deși în alte privințe ele rămîn totuși destul de deosebite. Căci pe cînd monismul dorește o recoborîre a omului în rîndul vieții animale, pentru ca, vindecat de toate iluziile antropocentrice și antropolatrice, să regăsească condițiile proprii cunoașterii naturii, Nietzsche asociază, la rîndul lui, pe om cu întreaga creațiune animală, dar nu pentru a modera delirul grandorii lui, ci pentru a-l crește în proporții necunoscute mai înainte. Dacă omul este o ființă naturală, o verigă în lanțul de forme al organizării vieții animale, nu este oare îndreptățită aspirația către alte forme mai înalte, prin selectarea tipurilor umane mai puternice ? Aspirația omului s-ar putea îndrepta atunci către supraom. Umanismul considera pe om ca un „scop" și ca un „termen", și ținta pe care el o propunea năzuințelor umane nu era întrecerea de sine pe scara biologică, ci dezvoltarea tuturor posibilităților morale închise în natura omenească. Morala umanismului se comporta ca și cum dezvoltarea filogenetică s-ar opri la om, încît de la etapa lui mai înainte nu s-ar mai putea aștepta o evoluție biologică,

rea dispoziţie şi intoleranţă. Deosebirea care continuă să-l separe de ceilalţi monişti este că, pe cînd aceştia cred că finalităţile preconizate pot fi atinse în cadrul speţei noastre şi, mai întîi, prin perfecţionarea funcţiilor ei intelectuale, Nietzsche socoteşte că ele nu pot fi atinse decît depăşind speţa noastră, şi prin singura creştere a vigoarei instinctelor. Nietzscheanismul este un monism antiintelectualist şi instinctivist. Monismul în formulele lui mărturisite păstrează ceva din cîştigurile umanismului. Nietzsche respinge însă întreaga moştenire a acestuia. Antiumanismul lui Nietzsche este radical.



Lungul proces pe care paginile de faţă l-au urmărit în cîteva din momentele lui reprezentative ne-a înfăţişat îmbogăţirea progresivă a ideii de om şi transformarea mai nouă a conţinutului ei. Rînd pe rînd, ni s-a înfăţişat cum omul care, încă de la începuturile reflecţiei asupra lui însuşi, s-a resimţit ca produsul unei căderi sau al unei insuficienţe originare, a ajuns mai tîrziu să se respecte pe sine şi să-şi acorde un loc preponderent în lume, oricît de precară ar fi continuat să i se pară înzestrarea lui naturală. Bazele umanismului sînt aşternute în acest moment. Cu timpul, omul ajunge să recunoască funcţiunea lui esenţială în libertatea şi inventivitatea lui. Umanismul face în Renaştere un uriaş pas mai departe. Puterea calculatoare a minţii, manifestîndu-se în progresele moderne ale ştiinţei astronomice, îl face pe om să crească în propria lui stimă. Şi conştiinţa descendenţei lui divine, dezvoltată printr-o lungă educaţie creştină, obţine pentru întîia oară rezolvarea enigmei pe care ne-o propune mizeria şi măreţia sa. Pentru antropologia creştină a lui Pascal omul este un „rege detronat". Dificultăţile moderne ale culturii îl fac pe Rousseau să dorească o înapoiere către bunul sălbatic, prima încarnaţie socială a omului natural, deşi chipul în care îl înţelege pe acesta, într-un fel care aminteşte de aproape imaginea omului în Renaştere, făcea evident faptul că el ar reface drumul şi ar atinge din nou etapele pe care asprul critic al timpului său credea că trebuie să le deplîngă. Un nou respect al omului pentru sine şi o nouă conştiinţă a situaţiei sale privi-

legiate în mijlocul lumii apar totuşi, în acelaşi timp, în Franţa „luminilor" şi către finele veacului al XVIII-lea, în Germania. Pentru Herder, omul este abreviatura şi cununa universului, iar pentru Kant el este un scop în sine, o valoare supremă pentru că este exterioară oricărei evaluări. Ştiinţele biologice moderne coboară din nou pe om în rîndul animalităţii şi cred că trebuie să combată punctul de vedere al acestei orgolioase conştiinţe de sine care pare a se fi opus totdeauna funcţiunii de cunoaştere a inteligenţei omeneşti. Antropocentrismul este abandonat în unele opere reprezentative ale eticii moderne, în timp ce fenomenologia aprofundează deosebirile esenţiale dintre om şi animal, iar un filozof ca Bergson crede a putea sprijini sentimentul încrederii omului în sine şi în grandoarea destinului său prin argumente biologice şi printr-o situare a fiinţei omeneşti în vastele perspective ale dezvoltării vieţii în univers. În sfîrşit, monismul, care la început era un apel către modestie, devine la Nietzsche o îndrumare încurajînd cea mai îndrăzneaţă afirmare a vieţii, dincolo de cadrele speţei noastre şi în dispreţul tuturor cîştigurilor conştiinţei umaniste.

Filozofia lui Nietzsche este cel mai viu punct de răscruce al reflecţiei moderne a omului asupra lui însuşi şi orice antropologie actuală trebuie să înceapă prin lămurirea situaţiei ei faţă de nietzscheanism. Pentru judecarea nietzscheanismului nu trebuie însă să se uite că programul umanismului fiind încă departe de realizarea lui deplină, omul, mai înainte de a aspira să depăşească speţa lui, are de înfăptuit scopurile imanente ale acestei speţe, aşa cum ele au fost propuse de lungul şir de gînditori care, încercînd să definească pe om, au preconizat şi ţintele substanţiale ale voinţei sale etice. Pe de altă parte, judecarea nietzscheanismului trebuie să-şi spună că năzuinţele omului nu pot fi apreciate decît în limitele structurii şi în raport cu aspiraţiile lui. O morală a supraomului n-ar putea obţine decît aprobarea unui supraom. Omul nu poate postula decît valorile lui, şi chiar atunci cînd el încearcă să gîndească evoluţia lui morală viitoare, el n-o poate face decît în sensul său, preconizînd treptata adîncire a tablei sale de valori. Dezvoltarea omului nu este, pentru acel care din sînul umanităţii reflectează

la destinul lui, atît un proces în durată cît unul în intensitate. Durata nu este pentru gînditorul umanist decît condiția concretă a intensității. Dar pentru aceasta nu se poate spune că umanismul n-are nici un viitor. Pentru om, umanismul este un program infinit.

1942

DESPRE ENTUZIASM

Sînt ceasuri în care tot ce ne înconjoară, în oameni și lucruri, ni se pare a cuprinde valori înalte, uimirea și bucuria trecînd prin noi ca o undă de căldură și ca o binecuvîntare. În aceste ceasuri de entuziasm, foarte asemănătoare cu crizele fulgurante ale iubirii, ființe pe lîngă care în alte împrejurări am fi trecut cu indiferență devin posesorii unor daruri rare, și lucruri pe care abia dacă le-am fi observat altă dată se umplu de o frumusețe nebănuită, de o tainică și seducătoare lumină lăuntrică. Generozitatea entuziasmului este atît de mare încît, după ce avîntul lui se potolește, cînd oamenii se prăbușesc de pe piedestalul pe care îi înălțasem și lucrurile recad în tristul reflex mohorît al zării lor obișnuite, înregistrăm sentimentul penibil al unei speranțe înșelate, apriga remușcare de a ne fi cheltuit în chip imprudent, fără măsură, fără simț critic, împrumutînd propria noastră excelență unor aspecte care o meritau atît de puțin. Încă o dată, criza entuziasmului seamănă cu a iubirii, aceasta din urmă fiind, de fapt, un caz special al celei dintîi. Deșteptarea din delirul entuziasmului este deopotrivă cu dragostea înșelată, în care deplîngem la fel nedemnitatea obiectului care a trezit-o, propria stîngăcie care n-a știut s-o demaște la timp și soarta valorii noastre neîmpărtășite, fără tovarăși, solitară. Cruda trezire din delirul entuziasmului se însoțește la fel cu sentimentul inferiorității lumii și cu acela al singurătății sociale și cosmice, peste ale cărui valuri întunecate abia dacă plutește epava deznădăjduită a superiorității personale

Poate că un singur acord major se amestecă în jalea entuziasmului răcit : triumful inteligenței care a smuls, în fine,

măştile şi a redus complexele instabile, învingînd în sentimentul generos izvorul unor înşelări permanente. Şi totuşi inteligenţa n-are dreptate. Cel puţin de data aceasta, ea n-are dreptate. Răcirea entuziasmului nu este o trezire, ci o cădere în somn, într-un somn mai profund, imobil şi întunecat ca materia. Dar pentru a înţelege aceste lucruri, pe care mintea le pricepe îndeobşte atît de puţin, este nevoie să identificăm două iluzii foarte generale ale conştiinţei omeneşti.

Acei care văd în încetarea entuziasmului un act de luciditate, trezirea dintr-un vis, afirmă odată cu aceasta că valorile n-au nici o realitate autonomă, că ele sînt nişte simple reflexe ale dorinţei sau sentimentului nostru. Dacă elanul nostru generos a putut recunoaşte unor fiinţe sau lucruri valori înalte şi rare, împrejurarea s-ar datora faptului că aceste valori s-ar găsi în noi înşine, de unde le-am transporta asupra unui aspect străin pînă în clipa cînd constatarea incapacităţii lui de a le adăposti ne-ar îndreptăţi să i le tăgăduim. O mai justă înţelegere a stărilor de fapt ne arată însă că valorile nu sînt simple reflexe ale conştiinţei, ci realităţi autonome, pe care putem a le cuprinde, pentru care ochii noştri sînt deschişi sau închişi şi sufletul ne este receptiv sau ferecat. Nimic nu ne îndreptăţeşte să spunem că un lucru sau o fiinţă sînt lipsite de valoare, îndată ce răcirea entuziasmului întunecă acel preţ al lor, care a scînteiat pentru noi în răstimpul scurtului său delir. Tot ce putem afirma, cu deplină îndreptăţire, este că, pentru a cuprinde valoarea unor aspecte, a fost necesară exaltarea sufletului şi că, îndată ce aceasta a căzut, au dispărut condiţiile subiective pentru a cuprinde valoarea. Niciodată nu sîntem prada înşelăciunii cînd entuziasmul, punînd stăpînire pe noi, iubim lucrurile şi fiinţele pentru acele din meritele lor care ne apar în incandescenţele lui. Interpretarea entuziastă a vieţii nu trebuie combătută ca un izvor de erori. Tensiunile şi flăcările entuziasmului se cuvin mai degrabă a fi cultivate pentru a putea sesiza acel strat permanent de valori care dublează realitatea şi-i acordă perspectiva adîncimii în fiecare din punctele ei.

Dar, odată cu aceasta, întîmpinăm a doua iluzie a conştiinţei obşteşti, menită ea însăşi a fi amendată. Icoana realităţii nu este opera exclusivă a inteligenţei. Aceasta este totuşi părerea

generală, atunci cînd socotim că, prin intervenţia spiritului critic, moderăm sau chiar anulăm ceea ce este excesiv şi imprudent în elanurile generoase ale sentimentului entuziast. Adevărul este însă că inteligenţa nu construieşte decît liniile structurii superficiale ale realului, în timp ce adîncimile lui semnificative sînt totdeauna opera unei alte contribuţii. Binele, frumosul, dreptatea ar lipsi cu desăvîrşire din imaginea noastră despre lume, dacă ne-am constrînge s-o compunem numai prin singurele forţe şi categorii ale inteligenţei. Dacă în chipul nostru de a răsfrînge universul valoarea se asociază cu realitatea şi adîncimea cu suprafaţa, lucrul se datoreşte exclusiv intervenţiei entuziaste a conştiinţei. Inteligenţa nu este deci în drept a elimina din icoana lumii nişte valori pe care nu ea le-a introdus. Nu putem rectifica imaginea lumii, în numele inteligenţei, acolo unde reliefurile ei sînt datorite aportului altor energii. Trezirea din delirul entuziasmului înseamnă desigur trecerea în seama inteligenţei a sarcinei de a construi icoana lumii, dar operaţia aceasta nu aduce o viziune mai adevărată, ci numai una mai săracă, pentru a cărei completare ar fi necesară tocmai revenirea delirului suspendat.

Problema entuziasmului a jucat un rol de seamă în filozofia europeană la începutul veacului al XVIII-lea. Într-o vreme în care se căutau bazele unei religii naturale, englezul Shaftesbury a relevat în entuziasm, în elanul sufletului către tot ce ne depăşeşte, către adevăr, bine şi frumos, către acea ordine şi finalitate a universului în care toate disonanţele se topesc în armonia totală, izvorul permanent al oricărei religiozităţi. Există o întreagă filiaţie filozofică desprinsă din reflecţiile platonicianului Shaftesbury. Mai tîrziu, cînd pozitivismul a încercat să înţeleagă geneza tuturor aspectelor culturii punîndu-le în legătură cu unul sau cu altul din instinctele animalice ale omului, conceptul filozofic al entuziasmului a fost eliminat. Astăzi însă, cînd noua filozofie a valorilor, nemulţumită cu încercarea de a construi cultura spirituală din datele naturii, doreşte a cunoaşte ceea ce este autonom şi ireductibil în idealurile omeneşti, vechea idee a entuziasmului, ca atitudine a spiritului care cuprinde aceste idealuri, poate fi propusă din nou meditaţiei filozofice.

1941

DESPRE FIDELITATE

La sfîrşitul unei audiţii muzicale sau a unei lecturi poetice, în timpul cărora spiritul nostru a avut impresia cuceririi unor sensuri profunde ale vieţii, sîntem adeseori invadaţi de tristeţea de a nu putea reţine pentru totdeauna şi a nu putea transforma în bunuri permanente subitele şi fugitivele scăpărări ale entuziasmului artistic. Entuziasmul, despre care am mai avut prilejul să vorbesc, este, prin esenţa lui, o impresie instabilă, o stare tranzitorie. Dealtfel, nu numai în domeniul artistic, dar şi în acel intelectual şi moral, revelaţiile cele mai de seamă, acele pe care le însoţim cu sentimentul posesiunii celor mai înalte valori, sînt mereu întovărăşite de tristeţea de a nu le putea păstra în chip durabil, de a nu ni le putea însuşi intr-un fel care să ni le ţină oricînd la dispoziţie. Drama entuziasmului este pretutindeni aceeaşi. Momentele supreme ale existenţei sînt tocmai acele de care putem dispune mai puţin. Ele nu ne apar decît în lumina unei fulgerări. Întocmai ca Faust altădată, rugăm clipele cele mai bogate în conţinut spiritual să stea pe loc, dar mobilitatea vieţii interioare ni le răpeşte şi le îneacă în apele cenuşii ale banalităţii cotidiene, încît din încercarea de a le menţine nu recoltăm decît deznădejdea însoţirii trecătoare cu o umbră.

Multe din atitudinile estetice, intelectuale şi morale ale omului pornesc din tendinţa de a remedia această stare a lucrurilor. Studiul artei, înclinarea de a raţionaliza impresia artistică, aceea de a găsi şi de a fixa motivele încîntării noastre, sînt tot atîtea atitudini determinate de nevoia de a putea readuce în conştiinţă impresia entuziastă primitivă şi de a depăşi astfel ceea ce este fugitiv în contemplaţia artei. Există o critică artistică numai

pentru că sensurile mai profunde ale artei sînt nestatornice. Un contemplator care le-ar putea regăsi oricînd şi în plenitudinea lor nealterată s-ar putea dispensa de comentariile criticii de artă. S-a spus, dealtfel, că studiul critic al artei răceşte şi întunecă impresia primitivă. Lucrul este posibil, dar ceea ce pune în mişcare lucrarea criticului este tocmai voinţa de a garanta amintita impresie de alunecările ei în regiunile umbrei şi ale îngheţului.

Intuiţia filozofică, rod al entuziasmului teoretic, este şi ea ameninţată de astfel de primejdii. Gînditorii o apără în mai multe feluri. Unul din acestea a fost bine pus în lumină de Bergson. În pagini de o mare pătrundere, filozoful francez ne-a arătat cum în centrul marilor speculaţii ale cugetării se găseşte totdeauna o imagine sugestivă, menită să readucă în conştiinţă intuiţia fugace a unui anumit raport dintre lucruri. Nu există sistem filozofic care să se fi dispensat vreodată de astfel de imagini, numească-se ele „monade“, „voinţă“, „polaritate“ etc., menite deopotrivă să ajute filozofului, şi nouă, împreună cu el, de a regăsi revelaţia mai ascunsă a unui fel de a fi al lucrurilor. Dar oare tendinţa sistematică însăşi, aceea care constă în dezvoltarea şi aplicarea unei intuiţii fundamentale, nu porneşte tot din nevoia de a întrece ceea ce în aceasta este instabil ? Epoca noastră a înmulţit imputările aduse spiritului sistematic, tocmai în numele revelaţiei nemijlocite. Totuşi, în pornirea de a construi, de a grada, de a compune, care alcătuieşte multiplul resort psihologic al tuturor sistemelor filozofice, se pronunţă tocmai necesitatea de a menţine într-o posesiune mai sigură ceea ce este alunecos în scăpărările intuiţiei filozofice.

În domeniul raporturilor omeneşti şi al acţiunii, entuziasmul ne aduce adeseori darul unor revelaţii deopotrivă cu ale artei şi ale cunoaşterii. Sînt oameni în care entuziasmul luminează dintr-o dată calităţi care rămîn ascunse privirilor moarte ale indiferenţei. Există cauze şi scopuri de viaţă care ni se par a fi vrednice să fie slujite cu sacrificiul tuturor intereselor noastre limitate, în deplină uitare de noi înşine. Răcirea entuziasmului ajunge să ne ascundă însă sensul acestor clipe fulgurante ale revelaţiei. Este totuşi o atitudine care asigură entuziasmului permanenţa şi face din îngusta şi instabila lui

alcătuire temelia unei organizări morale a vieții. Această atitudine este fidelitatea.

Faptul etic al fidelității este unul dintre cele mai paradoxale, pentru că el însoțește entuziasmul cu atributul cel mai nefiresc pentru el, cu statornicia. Eticienii desprinși din tabăra filozofiei vieții au crezut adeseori că pot ierta, ba chiar că pot încuraja inconsecvențele atitudinilor practice, sperînd că în felul acesta salvează prospețimea elanurilor și autenticitatea intuițiilor morale. În locul unei statornicii moarte nu este oare de preferat o inconsecvență vie ? Nu sînt oare preferabile personalitățile neliniștite ale oamenilor renăscuți, ale abjuratorilor și convertiților ? Bunul păstor și-a părăsit întreaga-i turmă pentru a căuta oaia cea pierdută. Și fiul rătăcit a produs, în casa părintească, mai multă bucurie decît lunga fidelitate a fiului ascultător. Religiile au salutat totdeauna cu jubilare sufletele recîștigate, nu numai pentru că le-au putut dărui salvarea cînd ele erau atît de amenințate, dar și pentru calitatea mai vie a credinței în ele. Și cu toate acestea făptura entuziastă a oamenilor născuți din nou este adeseori privită cu o legitimă suspiciune. Căci oamenii evoluțiilor bruscate și temperamentele rapsodice posedă certitudini vii, dar puțin sigure. Apoi, asociația cu astfel de oameni este totdeauna precară. Nu știm niciodată cît vor rămîne lîngă noi oamenii cu care ne-am legat prin iluminarea subită a revelației entuziaste. Fidelitatea este totuși permanența entuziasmului. Ce modificări trebuie să sufere entuziasmul pentru a-și asigura, prin fidelitate, statornicia ?

Entuziasmul devenit fidelitate se tempereazǎ. Iubirile cu îndelungă credință sînt calme. Cine se cheltuiește în exploziile entuziasmului răpește mult duratei lui. Adeseori, după criza revelației în iubire, în contemplație, în cunoaștere, simțim ceva asemănător cu tristețea consecutivă unui desfrîu. Delirul entuziasmului ne golește uneori de orice conținut, încît atunci cînd flacăra lui înaltă se stinge nu mai aflăm în noi decît un morman de cenușă. Caracterele formate știu bine lucrul acesta și grija lor cea mai mare este să modereze palpitațiile accelerate ale jubilării în entuziasm, pentru a le asigura durata și trăinicia. Cu aceeași grijă se ferește înțeleptul de a folosi entuziasmul ca pe un izvor de delicii. Naturile cordiale și care se

dăruiesc ușor, acele care se deschid cu plăcere meritului străin, sînt organizate în jurul unui punct în care nu putem distinge totdeauna limpede adevărata generozitate de egoismul ascuns. Nu cumva în elanurile dăruirii de noi înșine cîștigăm mai întîi propria noastră voluptate ? Este desigur plăcut să te simți generos, propria forță a temperamentului nostru se bucură atunci de sine. Fidelitatea este însă ascetică și castă. Iubirea credincioasă, devotamentul îndelung aduc meritului străin un omagiu atît de adînc și de adevărat, încît ele n-ar consimți niciodată să-l întrebuințeze ca pe un izvor de satisfacții personale.

Fidelitatea este idealistă. Ea afirmă autonomia valorilor. Înțelege limpede că valoarea este ceva deosebit de persoana care o susține întîmplător. Și astfel oamenii cu suflete credincioase, chiar atunci cînd sînt constrînși să recunoască în ființele iubite scăderi momentane, păcate întîmplătoare, laturi negative, ei știu să uite și să ierte. Fidelitatea este răbdătoare. Ea nu consimte să piardă sensul unei valori din pricina păcatelor care pot atinge pe purtătorii ei. Prin partea lui cea mai bună, sufletul plin de credință se unește prin legături atît de rezistente cu oamenii iubiți odată, încît greșelile sau scăderile acestora pot să-l întristeze, să-l umple de nemulțumire sau chiar de deznădejde, dar nu să-l abată. Prietenul sau artistul preferat sînt iubiți mai departe, pentru valorile pe care ei le întrupează, chiar atunci cînd trebuie să constate că personalitatea acestora nu este egală cu sine în toată întinderea lor. Afirmațiile fidelității trec dincolo de om, într-o sferă a idealității. Nimic nu poate ilustra mai bine caracterul autonom și ideal al valorilor decît tocmai faptul psihologic al fidelității.

Orice fidelitate este, în esența ei, o legătură a omului cu sine însuși. Prin valoarea străină, sufletul credincios se înapoiază în interiorul lui și pecetluiește un pact cu sine. Fidelitatea este una din formele unității morale a persoanei și a respectului pe care omul și le dăruiește, după cum lipsa de credință și „amneziile" inimii sînt o dovadă a dispersiunii lăuntrice și a slabei stime pe care cineva o concepe despre propria lui persoană. Moderîndu-se în elanurile lui exterioare, entuziasmul se interiorizează în fidelitate și întărește consistența internă a omului. Cine rupe pactul fidelității o face nu numai pentru că

nu mai regăsește sensurile revelației de o clipă, dar și pentru că nu se mai află nici pe sine însuși în capacitatea lui de a iubi, de a sluji și de a se devota. Nu este oare o cumplită umilință în mărturisirea instabilității persoanei noastre prin partea ei cea mai bună ? Nu este, dimpotrivă, justă și binefăcătoare mîndria omului organizat puternic în jurul momentelor lui mai substanțiale, mai bogate în conținuturi și elanuri morale ? Fidelitatea este o formă a onoarei.

Au fost veacuri și civilizații care au ținut fidelitatea în mare cinste. În cultura cavalerească a evului mediu fidelitatea era oarecum virtutea cardinală. Fidelitatea este apoi mai puternică în epoci consolidate, de puternice tradiții, în care viața omenească se poate dezvolta într-un cadru de relații morale și sociale stabile. Epocile de aspre schimbări, cînd sensul vechilor valori se întunecă și cînd existența omenească este cumplit amenințată, sînt mai degrabă timpuri ale abjurației și nestatorniciei. Dar tot atunci, din nevoia de a se salva interior din furtuna timpului, unele suflete regăsesc sensul fidelității și, legîndu-se mai strîns cu ele însele în hotărîrea de a păstra ceea ce li s-a putut lumina odată ca adevărat și bun, netezesc calea prin care marile cîștiguri ale culturii trecutului pot intra în viața prezentului. Fidelitatea devine atunci puternicul resort al continuității culturii umane.

1942

FILOGENEZA IDEALULUI

Există o filogeneză a idealurilor morale, o dezvoltare a lor de-a lungul culturilor şi generaţiilor, care se poate repeta în evoluţia individuală a fiecărui ins. Legea biogenetică, potrivit căreia ontogeneza repetă filogeneza, pare adevărată şi în materie morală. Sîntem sau aspirăm a deveni ceea ce a fost întreaga omenire în toate momentele reprezentative ale existenţei ei. Idealul nostru este constituit din stofa tuturor idealurilor omeneşti. Desigur, invenţia morală este continuă în omenire. Dar ceea ce timpul şi împrejurările noi de viaţă introduc ca element original în fiecare etapă a evoluţiei morale nu anulează vechile cîştiguri ale conştiinţei omeneşti, ci tind mai degrabă să o unească cu acestea în sinteze din ce în ce mai bogate şi mai profunde.

Cînd studiem istoria culturii înţelegem bine că nimic nu s-a pierdut pentru noi din înţelepciunea păgînă, din sfinţenia creştină, din cavalerismul medieval, din curtenia barocului sau din filantropia filozofică a veacului luminilor. Într-un om de bine din ziua de astăzi trăieşte ceva din stăpînirea de sine a înţeleptului vechi, din pietatea şi credinţa sfîntului şi cavalerului, din bunul-gust al curteanului şi din filantropia „filozofilor". Întreaga muncă morală a omenirii este prezentă în fiecare din momentele ei. Numai ordinea grupării, dependenţa şi ierarhia feluritelor idealuri este de fiecare dată alta, pentru că de fiecare dată ele apar sub predominarea şi în relaţie de adaptare cu cîte o altă valoare nouă a conştiinţei. Oprească-se cineva în faţa figurii unui Kant : personalitatea lui prinde ceva din firea

stoicului antic și desigur unele elemente din aceea a cavalerului și curteanului. Dar toate aceste idealuri rămîn în subordine față de acel al „filozofului", pe care tocmai el l-a dus pînă la limita perfecțiunii lui. Cînd idealul „filozofic" încetează să mai ocupe primul plan al scenei morale, el nu dispare, ci intră în compoziția altor structuri, dominate de alte valori conducătoare. Din această pricină, marile figuri morale seamănă între ele ca membrii aceleiași familii și pot fi cuprinse de sentimentul unei venerații comune. Conflictele care i-au putut separa, marile revoluții pe care le-au provocat sînt aplanate pentru noi, beneficiarii întregii continuități morale a omenirii. Sub zguduirile pe care le-au produs un Luther, un Rousseau, un Hegel, continuitatea muncii morale nu s-a întrerupt nici o clipă, încît ne place să descoperim firul nesfîrșit și rezistent al tradiției morale acolo unde contemporanilor li s-a părut a se găsi în fața unor catastrofale surpări de teren.

Ceea ce putem cunoaște despre filogeneza idealurilor ne arată că singura mare primejdie care amenință viața spirituală a omului este pierderea sentimentului continuității morale, neînțelegerea sau disprețul trecutului, stupida ignorare a valorilor cucerite altădată de oameni. Omenirea intră în declin numai atunci cînd tezaurul ei pare a nu mai conține nimic, cînd din cîștigurile trecutului nimic nu ne mai poate sta la dispoziție pentru a înviora în noi credința și fervoarea, entuziasmul pentru adevăr și frumos. Istoricii ne asigură că un astfel de moment a fost la începutul evului mediu, în neguroasa epocă a migrațiunii popoarelor, cînd abia dacă în mînăstiri se mai păstra ceva din sentimentul valorilor lumii vechi. Atunci s-a consumat ruina civilizației antice. Dar evul mediu a restabilit mai tîrziu legături și le-a subordonat propriilor sale idealuri, producînd splendida eflorescență a culturii medievale în veacul al XII-lea și al XIII-lea.

Exemplele s-ar putea înmulți, dar șirul lor n-ar aduce altă concluzie decît aceea că în căutarea unor noi idealuri de viață, deopotrivă cu activa cercetare a zilelor noastre, nu trebuie să pierdem din vedere legea filogenezei idealurilor. Cînd se clă-

deşte o lume nouă, amintirea celei vechi trebuie ţinută trează în inimă şi minte. Noile idealuri nu pot nesocoti ceea ce oamenii au crezut a recunoaşte pînă acum drept nobil, frumos şi sfînt.

1942

DESPRE EXPERIENȚĂ

A fost o vreme cînd socoteam că, printre toate formele neînțelegerii omenești, aceea care vorbește în numele experienței este una dintre cele mai absurde. Pretenția bătrînilor de a rezolva orice problemă după datele experienței lor mi se părea rău fundată în principiu, căci — îmi spuneam — trecutul nu îngăduie nici o concluzie cît privește desfășurarea în necontenită invenție a viitorului. Obiecția mea era sprijinită pe credința în noutatea absolută a tuturor evenimentelor și situațiilor care alcătuiesc cuprinsul, în veșnică evoluție, al istoriei omenești. Cum vom putea izbuti oare în aprecierea acestor evenimente, prin elemente de judecată făurite în considerarea altor stări de fapt ? Istoria mi se părea că nu poate instrui și orienta politica. Moralele tradiționale, întrucît și ele generalizează asupra trecutului, nu mi se părea că pot da răspunsuri valabile problemelor individuale ale unei existențe actuale. Așa-zisa „experiență" procedează prin asimilarea prezentului și viitorului cu trecutul și, prin urmare, a necunoscutului cu cunoscutul. Oamenii experimentați sînt convinși de caracterul rațional al conținutului vieții, în timp ce tineretul — din care făceam eu însumi parte în acel moment al gîndurilor mele — este încredințat de felul ireductibil și irațional al întregului cuprins al realității.

Astăzi mi se întîmplă și mie să invoc analogiile cu trecutul pentru a găsi un răspuns în nedumeririle clipei de față. Și cu toate că stăruiesc a nu admite prejudecata bătrînească potrivit căreia nimic nou nu se mai întîmplă în lume, înțeleg mai bine că pentru a stăpîni cu mintea prezentul nu există un alt mijloc decît acela al „experienței" disprețuite altădată. Noutatea is-

toriei nu mi se mai pare absolută și sistematizările tradiționale ale eticii și-au recîștigat pentru mine valoarea. Progresele reflecției mi-au adus o altă revelație decît aceea a inventivității realului și anume aceea a marilor lui linii de constanță. Poate nu există o altă bucurie mai mîngîietoare decît faptul de a constata că noi, cei de astăzi, împovărați precum sîntem de dificultățile legate de momentul pe care îl ocupăm în timp, nu sîntem singuri în istorie și că problemele noastre nu sînt irezolvabile. Din adîncimea anilor și a secolelor ne revine propria noastră imagine, elaborînd aceleași teme ca și noi, găsind soluții care nouă ne rămîn încă obscure. Analogia trecutului nu este cu totul absurdă ; în tot cazul ea este binevenită și mîntuitoare.

Dacă gîndesc apoi filozofic problema experienței, descopăr că pozițiile ei nu sînt tocmai atît de raționaliste, după cît credeam altădată. Descopăr mai degrabă în ele un amestec de raționalism și de empirism intuitiv, pe care cugetarea omenească trebuie să și-l propună totdeauna ca model. Experiența este raționalistă numai prin punctele ei de plecare, dar nu și prin metodele pe care le face să funcționeze. Fără îndoială, experiența afirmă structura rațională a realului și puterea voinței omenești de a-l stăpîni. De aci înainte însă cîte deosebiri între un raționalism rigid, operînd deductiv în judecata oamenilor și faptelor, după cîteva principii simple, și adevăratele puncte de vedere ale experienței. Să înșirăm aci cîteva din aceste deosebiri menite să completeze tabloul filozofic al experienței, o noțiune pe care nici logica, nici psihologia, nici morala n-au lămurit-o vreodată cum se cuvine.

Experiența afirmă mai întîi enorma bogăție a realului. A căuta, prin experiență, analogiile prezentului, nu înseamnă a spera să le găsești cu ușurință sau în imediată apropiere. Felului mai nuanțat de a gîndi al iraționalismului nu i se opune, așadar, experiența, ci numai experiența limitată. O experiență vastă găsește analogiile îndepărtate și neașteptate, încît icoana ei despre lume dobîndește o varietate, o bogăție și o nuanțare care nu mai trebuie să se teamă de acuzațiile ce se pot aduce unui raționalism rigid și simplificator.

Experiența nu lucrează apoi prin subordonare rațională a faptelor la concepte, ci prin inferențe delicate, prin apropieri

intuitive dintre datele empirice. Călăuza în aceste gingașe operații ale minții nu este rațiunea, ci acea putere instinctivă a spiritului pe care o socotim misterioasă numai pentru că nu observăm cît de des facem apel la serviciile ei. Diferențele dintre experiență și raționalismul consecvent mi se par în acest punct atît de mari, încît ne vine a situa cele două poziții nu în continuitatea aceleiași linii, ci la polii opuși ai globului spiritual.

În fine, în timp ce raționalismul mi se pare, în aplicările lui, dogmatic, experiența pare a fi inspirată mai degrabă de simțul relativității. Am observat adeseori pe gînditorii raționaliști și m-am convins de afinitățile lor cu temperamentele dogmatice. Căci dacă rațiunea admite în principiu liberul examen al tuturor lucrurilor, ea nu admite discuția propriei ei îndreptățiri. Rațiunea clădește pe stînca neclintită a certitudinii de sine însăși. În ultima analiză, se poate descoperi în orice raționalism un rest insolubil față de acidul criticii, rezistent ca orice dogmă indiscutabilă. „Experiența“ mărturisește însă mai ușor propria ei limită ; ea nu tăgăduiește apoi existența cazurilor liminare, a excepțiilor, a formelor de trecere și a aspectelor complexe. Poate cel mai de seamă rezultat al unei experiențe întinse este tocmai constatarea complexității enorme a lucrurilor în realitate. Astfel, dacă experiența admite în esență icoana unei lumi raționale și, prin urmare, cognoscibile, această icoană este departe de a fi pentru ea simplă și cu atît mai puțin simplistă. Conștiința bogăției lumii crește odată cu progresele experienței, fără să demoralizeze odată cu aceasta inițiativele ei în lucrarea de cunoaștere și apreciere a lucrurilor.

1942

TABLA DE MATERII

Tudor Vianu și filozofia culturii . 5
Notă asupra ediției 27

I

INTRODUCERE ÎN TEORIA VALORILOR, ÎNTEMEIATĂ PE OBSERVAȚIA CONȘTIINȚEI 31

I. *Noțiuni axiologice* 33

1. Acte și obiecte 33
2. Aprehensiune și creațiune 35
3. Specii de acte și specii de obiecte 36
Caracterul indescriptibil al actelor 36
4. Alternarea actelor de conștiință 38
a) Miturile 40
b) Afectele posesiunii și ale aprobării 41
c) Judecățile de valoare și despre valori . . 42
Reversibilitatea alternanțelor 42
5. Valori și bunuri 44
6. Posibilitatea valorilor pure 45
7. Bunuri, lucruri, persoane 48
8. Subalternarea actelor valorificatoare și ordinea lor 50

II. *Caracterele valorilor* . . 53

1. Actul de dorință și valoarea 53
2. Excentricitatea valorilor 55
3. Valori și concepte (Solidaritate și izolare) 57
4. Generalitatea valorilor 58

5. Generalitatea conceptelor şi generalitatea valorilor 60
6. Valoarea şi valabilitatea 62
7. Volumul valorilor 64
8. Polaritatea valorilor 66
9. Gradualitatea valorilor 67
10. Semnificaţia valorilor 70

III. *Sistemul valorilor* 72
A. Criteriile grupării 72
1. Suportul valorilor 72
2. Înlănţuirea valorilor 73
3. Ecoul valorilor 76

B. Structura valorilor 77
1. Iraţionalitatea şi raţionalitatea valorilor (Nucleu şi coordonate) 77
2. Valoarea economică (Problema muncii) . . . 79
3. Valoarea vitală 82
4. Valoarea juridică 85
5. Valoarea politică 87
6. Valoarea teoretică 90
7. Valoarea estetică 94
8. Valoarea morală 97
9. Valoarea religioasă 110

C. Ierarhia valorilor 102
D. Sistem închis sau sistem deschis ? . . 106
E. Încrucişarea sferelor personale . . . 108

Anexe . . . .
Originea şi valabilitatea valorilor . 111
Bibliografie . . . . , . . 120
ADÎNCIMEA FILOZOFICĂ . 124
CRIZELE ISTORICE . . . 139
FILOZOFIA CULTURII . . 146
A.a. *Teoria formală a culturii* . 147
I. Obiectul filozofiei culturii . 147

II. Domeniul filozofiei culturii 154
Definiția culturii 154
III. Iraționalitatea valorilor 161
Caracterele lor diferențiale 161
IV. Folosul și primejdia diferențierii valorilor 169
Criza culturii moderne 169
V. Structura sufletească 175

A.b. *Conflictul și unitatea valorilor*
VI. Conflictele valorii economice și aplanarea lor 183
VII. Știință și morală 191
VIII. Știință și religie 197
IX. Artă și morală 208
X. Politică și morală 214

B.a. *Teoria materială a culturii* 224
1 a. Condițiile materiale ale culturii 224
XI. Teoria mediului 224
XII. Condiționarea economică a culturii . . 232
XIII. Teoria raselor 239
1 b. Condițiile spirituale ale culturii 248
XIV. Tradiția 248
XV. Cantitatea grupului social 253
B.b. *Mijloacele culturii* 260
XVI. Tehnica și faptul tehnic 260
XVII. Problema mașinismului 266
XVIII. Familia ca mijloc al culturii . . . 271
XIX. Școala ca mijloc al culturii . . . 277
XX. Cultura populară 285
B.c. *Idealul cultural* 293
XXI. Concepția raționalistă, istorică și umanistă a culturii 293
XXII. Dificultățile concepției istorice 300
XXIII. Motivele concepției activiste a culturii . 309
XXIV. Concepția activistă a culturii 318
XXV. Mitul prometeic în poezia modernă . . . 327
XXVI. Mitul prometeic în filozofia modernă . . 336

XXVII. Activismul cultural și problema durerii . 341
XXVIII. Înțelesul integral al activismului . . .
Problema românească 347

TEZELE UNEI FILOZOFII A OPEREI . . . . . .
1. Punct de plecare 354
2. Muncă și operă 355
3. Munca sau opera naturii ? 356
4. Definiția operei 357
5. Natură, tehnică, artă . . . .
Controverse de frontieră 361
6. Realismul și idealismul operei 363
7. Cunoaștere și creație 365
8. Joc, expresie și artă 367
9. Cunoaștere și creație artistică 370
10. Valori, bunuri și opere 373
11. Operele în timp 375
12. Hybris și limitare 377
13. Structura autonomă și expresivitatea operelor . . 378
14. Artist, artizan, pastișor, virtuoz 381
15. Operă și materie 383
16. Materia în opera de artă 385
17. Forma ca expresie a ideii 387
18. Forma ca limită a maselor 390
19. Forma ca unificare 393

II

IDEALUL CLASIC AL OMULUI . . 399

TRANSFORMĂRILE IDEII DE OM . . 409

III

DESPRE ENTUZIASM . . . 453

DESPRE FIDELITATE . . . 456

FILOGENEZA IDEALULUI . . 461

DESPRE EXPERIENȚĂ . . . 464